

"Esse livro de José Guilherme Merquior é uma pesquisa incisiva e estimulante sobre a história e evolução da teoria liberal desde o século XVII ao tempo presente.

Combina uma enorme riqueza de informações — surpreendentemente condensada — com penetrante apresentação dos temas centrais do liberalismo. Merece, assim, os mais altos elogios."

ERNEST GELLNER
Professor
Cambridge University

"Um livro importante sobre um movimento fundamental da política moderna... Escrito com erudição, ironia e paixão."

PIERRE MANENT
Collège de France, Paris

"Merquior força-nos a lembrar que o liberalismo tem sido um movimento internacional. Esse livro é um 'tour de force', o produto de uma mente poderosa e elegante inteiramente à vontade em meio a um extraordinário número de culturas."

JOHN A. HALL
Professor de Sociologia
Harvard University


EDITORA
NOVA
FRONTEIRA
SEMPRE
UM BOM
LIVRO

José Guilherme Merquior • O Liberalismo - Antigo e Moderno



José Guilherme
MERQUIOR

O Liberalismo

Antigo e Moderno

... Eu admirava em Merquior
um dos espíritos mais vivos
e melhor informados
de nosso tempo.

Claude Lévi-Strauss

320.51
M567I
CMS




EDITORA
NOVA
FRONTEIRA

Sumário

<i>Prefácio</i> – Roberto Campos	1
<i>1 Definições e pontos de partida</i>	15
Liberalismo	15
Liberdade e autonomia	21
Três escolas de pensamento	27
O indivíduo e o Estado	32
<i>2 As raízes do liberalismo</i>	35
Primeiras fontes modernas	35
O legado do Iluminismo	49
<i>3 Liberalismo clássico, 1780–1860</i>	65
Locke: direitos, consentimentos e confiança	66
De Locke a Madison: humanismo cívico e republicanismo moderno	69
Whigs e radicais: o nascimento da ideia liberal democrática ...	76
Os primeiros liberais franceses: de Constant a Guizot	82
O liberalismo analisa a democracia: Tocqueville	87
O santo libertário: John Stuart Mill	95
Em direção ao liberalismo social: Mazzini e Herzen	101
Os discursos do liberalismo clássico	105

4	<i>Liberalismos conservadores</i>	109
	Conservadorismo liberal e liberalismo conservador	109
	Liberais conservadores evolucionistas: Bagehot e Spencer	115
	O liberalismo construtor de nações: Sarmiento e Alberdi	119
	O segundo liberalismo francês: de Rémusat a Renan	126
	Semiliberalismo: do <i>Rechtsstaat</i> alemão a Max Weber	132
	Croce e Ortega	139
	Conclusão	148
5	<i>Dos novos liberalismos aos neoliberalismos</i>	151
	As reivindicações do liberalismo social	151
	De Kelsen a Keynes: liberalismo de esquerda no entre guerras	165
	Karl Popper e uns poucos moralistas liberais do após-guerra ..	178
	Neoliberalismo como ucoliberismo: de Mises a Hayek, e a teoria da escolha pública	188
	Liberalismo sociológico: Aron e Dahrendorf	196
	Os neocontratualistas: Rawls, Nozick e Bobbio	205
	Conclusão	218
	Conclusão	221
	Cronologia	224
	Notas e referências bibliográficas	227
	Leitura complementar	246
	Índice	249

Prefácio *Merquior, o liberista*

“Este é um livro liberal sobre o liberalismo, escrito
por alguém que acredita que o liberalismo, se entendido
apropriadamente, resiste a qualquer vilificação.”
— Merquior, na introdução ao *Liberalism – Old and New*

A partida de José Guilherme Merquior, aos 49 anos, no apogeu da produtividade, parece um cruel desperdício. Deus faz dessas coisas. Fabrica gênios e depois quebra o molde. Às vezes dá vontade de a gente, como no poema de Murilo Mendes, intinar o Criador a não repetir a piada da Criação...

Legou-nos uma rica obra, que vai da crítica literária à filosofia, à sociologia e à ciência política. Escrevendo em inglês e francês, com fluência igual à exibida em sua língua nativa, Merquior tem hoje como sociólogo uma projeção internacional somente comparável à alcançada em sua época por Gilberto Freyre, em seus pioneiros estudos sociológicos. Só que mais diversificada, pois que abrange importantes excursões na filosofia e na ciência política.

O *magnum opus* de Merquior é sem dúvida *O liberalismo – antigo e moderno*, escrito quando ainda embaixador no México, num curto período de quatro meses. Somente uma prodigiosa erudição acumulada lhe permitiria desenhar em tão pouco tempo esse cate-dralesco mural que descreve a longa e zigzagueante peregrinação

humana em busca da sociedade aberta. Talvez Merquior pressentisse que o rondavam as Parcas e que se impunha um esforço de coroamento de obra.

Faltava-nos, em relação ao liberalismo, aquilo que Toynbee chamava de visão “panorâmica ao invés de microscópica”. Essa lacuna foi preenchida pelo sobrevôo intelectual de Merquior, que cobre nada menos que três séculos. Seu livro será uma indispensável referência, pois que analisa as diferentes vertentes do liberalismo com sobras de erudição e imensa capacidade de avaliação. Mais do que uma simples história das idéias, é um ensaio de crítica filosófica.

A publicação da versão brasileira do *Liberalism – Old and New* não poderia vir num momento mais oportuno. É que o mundo assiste agora à vitória do liberalismo em suas duas faces – a democracia política e a economia de mercado – não apenas como doutrina intelectual, cuja evolução Merquior traça com maestria, mas como *praxe* política.

No *Annus Mirabilis* de 1989 pode-se dizer que, ao ruir o muro de Berlim, terminou a guerra fria entre o capitalismo e o comunismo. Este deixou de ser um paradigma. É para alguns um pesadelo, para outros uma nostalgia, para ninguém um modelo.

O *Annus Mirabilis* de 1989 será visto, em perspectiva, como um dos grandes divisores de água da história, comparável talvez ao de 1776, quando começou a desenhar-se a grande passagem do mercantilismo para o capitalismo liberal e a democracia constitucional.

Este século, que alhures chamei de “século esquisito”, assistiu ao fenecimento e à ressurreição do liberalismo. O liberalismo econômico pregado em 1776 por Adam Smith somente viria a tornar-se a doutrina vitoriosa em meados do século XIX. Contribuiu para o fortalecimento da democracia política e para a prosperidade da *belle époque*.

Os desafios socialistas eram doutrinários antes que práticas de governo. A revolução Soviética de 1917 iniciava a “era coletivista”

de esquerda, enquanto o nazi-facismo viria a representar um “coletivismo” de direita.

A grande depressão dos anos 30 enfraqueceu o capitalismo liberal e surgiu o keynesianismo como doutrina salvadora. Este se baseava entretanto numa sobreestimação da capacidade dos governos de gestionar a economia através de uma “sintonia fina” das variáveis macroeconômicas.

O neoliberalismo econômico só ressurgiria como *praxis* política na década dos 80. Se o período entre 1920 e 1980 foi a “era coletivista”, como a chamou Paul Johnson, entramos nesta última década na idade liberal. Ou, como Merquior faz notar pitorescamente, “nos últimos anos da década de 1940, os socialismos fizeram o papel de juizes; nos últimos anos da década de 1980, eles próprios estão sendo julgados”.

Em formoso estudo recente, o grande patrono da economia liberal, Milton Friedman, interpreta a onda de liberalismo econômico que sopra no mundo como a “terceira maré”, desde o *Annus Mirabilis* de 1776.

Nesse, três coisas aconteceram simultaneamente, sem que os coetâneos percebessem suas conseqüências majestáticas – o nascimento do liberalismo econômico, o deslanche da Revolução Industrial e a criação de um modelo de democracia política pela Revolução Americana. Quem vivesse no ano 1776 não saberia que um livro – *A riqueza das nações* – e um curto documento político – a Declaração de Filadélfia – dos rebeldes norte-americanos mudariam a face do mundo.

Essa foi a primeira maré. Viria depois a “maré coletivista”, que invadiu a maior parte deste século. Friedman dá a essa maré, que expandiu o intervencionismo do Estado e apertou as liberdades do indivíduo, o nome de *maré fabiana*. É que ele atribuiu o fermento intelectual do coletivismo à fundação da Sociedade Fabiana pelos socialistas ingleses, em 1883. Estes pregavam a “marcha gradual para o socialismo”. Tal imputação é arbitrária, pois talvez se

possa dizer que o grande desafio ao liberalismo proveio do *Manifesto comunista* de Marx e Engels, de 1848. A “terceira maré”, que está despontando na atual década com a ressurgência do liberalismo econômico, teria começado com outro livro — *O caminho da servidão* — de Hayek, publicado em 1944.

Friedman aponta características interessantes nessas marés da história. A “primeira” é que elas começam como um fenômeno puramente intelectual; um desafio herético às doutrinas correntes. Anos ou décadas se passam antes de se transformarem em ação política. Adam Smith achava que, ao pregar o livre comércio, estava pregando uma utopia. Entretanto, 70 anos depois, com a abrogação da Lei do Milho na Inglaterra, liberava-se o comércio de grãos e, 86 anos depois, a Inglaterra e a França assinavam o tratado Cobden de livre comércio.

A fermentação coletivista, que no continente europeu começou com Marx e na Inglaterra com os fabianos, começaria a invadir o mundo com o colapso da velha ordem na Segunda Guerra Mundial e com o advento da Revolução Russa, quase 70 anos depois do Manifesto comunista. O golpe quase mortal no liberalismo seria a Grande Depressão dos anos 30. Foi a falência da empresa privada que amenizou o liberalismo, da mesma forma que nesta década a falência do Estado começou a matar o coletivismo. As teorias de Hayek tiveram que hibernar 40 anos. Durante esse período, além do marxismo, vicejou o keynesianismo, que sobreestimava a capacidade dos governos de manipular instrumentos fiscais para estabilizar a economia e evitar o desemprego.

A “outra” característica interessante, segundo Friedman, é que as novas marés se formam quando as antigas atingem seu apogeu. O marxismo e o fabianismo nasceram quando o liberalismo dera ao mundo quase um século de prosperidade econômica e propiciava crescente liberdade política. A maré neoliberal começou, paradoxalmente, no auge do intervencionismo governamental, durante a Segunda Guerra Mundial. Entretanto, só nesta década

dos 80 após fracassadas duas experiências coletivistas, o nazismo e o comunismo, e uma experiência dirigista — o keynesianismo — é que o neoliberalismo chegou ao poder político. A eleição de Madame Thatcher na Inglaterra e do presidente Reagan nos Estados Unidos marcou o divisor de águas.

A terceira característica é que os períodos de liberalismo econômico induzem um certo grau de liberdade política, enquanto o coletivismo econômico é habitualmente associado ao despotismo político, como aconteceu com Hitler e Stalin.

Será a presente ascensão neoliberal apenas um refluxo da maré ou estaremos face a um fenômeno histórico novo, o casamento da democracia política com a economia de mercado? Francis Fukuyama, funcionário do Departamento de Estado, num artigo intitulado “O fim da história”, que provocou grande controvérsia, pretende que a história do pensamento sobre os princípios fundamentais que governam a organização política e social estaria terminada através da vitória do liberalismo político e econômico. Isso marcaria não só o fim da Guerra Fria mas a prevalência de um formato político-social com características de “sustentabilidade” e “universabilidade”. Fukuyama dá mais ênfase ao liberalismo político. Mas o fenômeno é mais abrangente, pois que se tornou também vitoriosa a economia de mercado sobre os regimes dirigistas. É precisamente a conjugação do liberalismo político com o liberalismo econômico, que se pode chamar de “capitalismo democrático”.

Antes de se candidatar à condição de ideologia universal, o liberalismo político-econômico teve, entretanto, de enfrentar perigosos desafios neste século. Um sério desafio “interno” foi a grande depressão dos anos 30, que criou dúvidas sobre a economia de mercado e encorajou experimentos dirigistas. Muitos falaram então no “fim do capitalismo”. Mas houve dois desafios “externos” — o nazismo, principalmente no plano político, e o comunismo, principalmente no plano econômico.

Conjurados esses desafios, com o sepultamento do nazismo e a agonia do comunismo, não há ideologias alternativas que possam competir com o liberalismo democrático na ambição de se universalizar como forma definitiva de governo. Esse, o fato novo na história da humanidade.

Restam poucas dúvidas de que esse formato político-social se consolide neste fim de milênio. Até mesmo por exclusão. Falharam as ideologias alternativas. O socialismo “real” exibiu dois ingredientes funestos – a máquina do terror e a ineficiência econômica. Os experimentos ideológicos do Terceiro Mundo, como o fundamentalismo islâmico, só trouxeram violência e pobreza. O populismo nacionalóide, tão contraditório na América Latina e África, trouxe um rosário de fracassos. Finalmente, o nacionalismo não tem, por sua própria natureza, características universalizáveis. Pode-se aliás falar numa “crise do nacionalismo” pois este fim de século nos apresenta contrastes esquisitos. Enfraquece-se de um lado, o nacionalismo do estado-nação. O que se fortalece é o “nacionalismo das etnias”, buscando afirmação de identidade, preservação da língua nativa e autonomia administrativa, sem infirmar entretanto o desejo de integração em blocos econômicos maiores. Cada vez mais se reconhece o “paradoxo de Daniel Bell”: “o estado-nação é grande demais para os pequenos problemas e pequeno demais para os grandes problemas”.

Dentro dessa cosmovisão pode-se considerar os países como divididos em dois grandes grupos: os que atingiram o estágio de “tranquilidade sistêmica”, nos quais não estão em jogo as opções institucionais básicas; os conflitos remanescentes se referem a programas partidários, personalidades e prioridades na alocação de recursos. Dentro dos limites da condição humana, ter-se-ia atingido, após uma busca secular, uma forma de governo que permite conciliar o triplice objetivo da liberdade política, eficiência econômica e razoável satisfação social (no sentido de que nenhum sistema alternativo oferece melhores perspectivas de bem-estar social).

As áreas de tranquilidade sistêmica seriam basicamente a Norte-América, a Australásia, o Japão e a Europa Ocidental. É surpreendente neste fim de século o ressurgimento do liberalismo econômico como idéia-força. Ele desbancou o keynesianismo, o estatismo assistencial, o planejamento dirigista e, finalmente, a social-democracia, pois que as economias européias modernas se conformam cada vez mais aos princípios da economia de mercado, substituindo a igualdade pela eficiência. Exceto no Brasil, onde as idéias chegam com atraso, como se fossem queijos que necessitem envelhecimento, a social-democracia não é percebida como o último reduto do dirigismo e sim como o primeiro capítulo do liberalismo.

São variados os rótulos dos governos europeus – conservadores, liberais, social-democratas, democratas-cristãos, centro-direita e socialistas. Mas a integração prevista para 1992 traz embutida uma harmonização de políticas à base de dois princípios da moderna economia de mercado; o “globalismo”, pois as fábricas se tornam globais, e os mercados financeiros, integrados; e o “clientelismo”, pois que o soberano será o consumidor e não o planejador. O socialista francês Michel Rocard, ex-Primeiro Ministro, se diz um “socialista de livre mercado”. Felipe Gonzales, o socialista espanhol, fala num socialismo *supply side*, de nítida preocupação produtivista, antes que distributivista. Há menos ênfase sobre a independência e mais sobre a “interdependência”.

O fim da história como ideologia, observa Fukuyama, não significaria o fim dos conflitos. Apenas estes dificilmente seriam conflitos globais. Serão o produto de nacionalismos locais, de tensões religiosas como o fundamentalismo islâmico, da frustrada busca terceiro-mundista de uma terceira via entre o capitalismo e o socialismo. Somente será capaz de prover tranquilidade sistêmica o formato de governo que apresente duas características: sustentabilidade e universalidade. Em outras palavras, é preciso uma ideologia não excludente baseada em métodos consensuais e susceptível de universalização como paradigma.

A maior parte do mundo, entretanto, se acha em estado de intranquilidade sistêmica, com vários processos e em vários graus de transição. É o que ocorre no mundo socialista e na grande maioria dos países que se convencionou chamar de "terceiro mundo". As duas grandes potências socialistas, a União Soviética e a China, estão cada qual à sua maneira buscando um formato político e social estável. A China começou pela reforma econômica mas sofre de paralisia política. A União Soviética fez a sua *glasnost* política mas fracassou em sua *perestroika* econômica, pois a economia de mercado ainda é uma visão longínqua. Os países pós-comunistas da Europa Oriental estão tentando uma transição simultânea do autoritarismo político para a democracia representativa, e da economia de comando para a economia de mercado. A franja asiática experimenta também um processo de transição: Coreia do Sul e Taiwan são economias de mercado em fase de democratização política. Tailândia, Malásia e Indonésia combinam resquícios autoritários na política, com ensaios de economia de mercado. A Índia é uma grande e robusta democracia política, mas, dominada por uma burocracia socializante, está longe de se parecer com uma economia de mercado.

Na América Latina, praticamente inexistente o capitalismo democrático. É verdade que houve um reflorescimento da democracia. As ditaduras estão fora de moda, só restando Cuba, como caso teratológico. No sul do continente, o Brasil, a Argentina, o Uruguai e o Peru fizeram sua transição democrática. Mas nenhum desses países aceita a disciplina da economia de mercado. Todos insistem em controles burocráticos, mantêm inchadas máquinas estatais e se protegem através de reservas de mercado. Essas são características das sociedades "mercantilistas".

Aliás, apenas três países — Chile, Bolívia e México — aderiram explicitamente ao ideário da economia de mercado e, se completada sem transtorno sua liberalização política, serão os primeiros exemplos de capitalismo democrático na América Latina.

A vitória atual do liberalismo sobre ideologias alternativas é a culminação de um longo e complexo histórico que Merquior nos desvenda, em seu grande mural, com fina percepção das nuances de pensamento. Sem deixar, aliás, de nos advertir de que o renascimento de mais liberdade econômica — a tendência liberista — não significa um golpe de morte para os impulsos igualitários. A sociedade, diz ele, permanece caracterizada por uma "dialética contínua, embora cambiante, entre o crescimento da liberdade e o ímpeto em direção a uma maior igualdade".

Diferentemente das utopias radicais, que simplificam barbaramente a realidade, o liberalismo comporta uma larga variedade de valores e crenças. Isso deriva da diferença percebida nos obstáculos à liberdade e no próprio conceito de liberdade, a começar pela clássica distinção de Isaiah Berlin entre a *liberdade negativa* (ausência de coerção) e a *liberdade positiva* (presença de opções). Como nota Merquior, há estágios históricos na busca da liberdade.

A primeira é a liberdade contra a opressão, luta imemorial. A segunda é a liberdade de participação política, invenção da democracia ateniense. A terceira é a liberdade de consciência, penosamente alcançada na Europa em resultado da Reforma e das guerras de religião. A quarta, mais moderna, é a liberdade de auto-realização, possibilitada pela divisão do trabalho e o surgimento da sociedade de consumo.

São luminosas as páginas de Merquior sobre o "liberalismo clássico", com seu triplice componente: a teoria dos direitos humanos, o constitucionalismo e a economia liberal. Muito mais que uma fórmula política, o liberalismo é uma convicção, que encontrou sua expressão prática mais concreta com a formação da democracia americana, cujos patriarcas combinaram, na formação da república, as lições de Locke sobre os direitos humanos, de Montesquieu sobre a divisão de poderes e de Rousseau sobre o contrato democrático. Uma curiosa observação de Merquior é a diferença vocacional entre os teóricos do liberalismo. Os liberais ingleses eram

principalmente economistas e filósofos morais (Adam Smith e Stuart Mill), os liberais franceses, principalmente historiadores (Guizot e Tocqueville) e os liberais alemães, principalmente juristas. Na teoria inglesa, liberdade significaria independência; na francesa, autogoverno; na alemã, auto-realização.

Com extraordinária erudição, Merquior dissecou as diversas linguagens liberais: — a dos direitos humanos, a do humanismo cívico, a dos estágios históricos, a do utilitarismo e a da sociologia histórica. São originais suas observações sobre o surgimento, no século que medeia entre 1830 e 1930, do “conservadorismo liberal”, que era fiel ao individualismo e à liberdade de consciência, mas se contagiou de pessimismo quanto à democracia de massas. No delicado balanço entre as duas vertentes do liberalismo — o libertarianismo e o democratismo — os conservadores liberais, como Spencer e Bourke, privilegiaram a primeira. Entre os modernos, Max Weber na Alemanha, Benedetto Croce na Itália e Ortega y Gasset na Espanha, ao enfatizarem a importância do “carisma” e das “elites culturais” para viabilizar a democracia, incorreriam naquilo que Merquior chama de “enrriosa alergia que sente o intelectual moderno diante da sociedade moderna”.

Coisa paralela ocorreria recentemente no seio do marxismo, como o assinalou José Guilherme em sua importante obra sobre o *Marxismo ocidental*. Desapontados com a inflexão totalitária do socialismo soviético, os marxistas ocidentais na Alemanha e França abandonaram sua crítica obsessiva ao formato democrático das economias liberais, para se concentrarem na crítica cultural ao produtivismo e tecnicismo da sociedade burguesa. É mordente, e correto, o veredicto de Perry Anderson: o Marxismo Ocidental, adota o “método como impotência, a arte como consolação e o pessimismo como quiescência”.

São luminosas as considerações de Merquior sobre os principais idiomas do liberalismo no após-guerra: a crítica do historicismo, (Popper), o protesto antitotalitário (Orwell e Camus), a ética

do pluralismo (Isaiah Berlin), o neo-evolucionismo (Hayek) e a sociologia histórica (Aron).

O mais fascinante dos capítulos do *magnum opus* de Merquior, em parte por se tratar de terreno menos palmilhado, em parte porque conheci pessoalmente alguns dos atores, é o intitulado “Dos novos liberalismos aos neoliberalismos”. Merquior examina eruditamente uma das antigas tensões dialéticas do liberalismo: a tensão entre o crescimento da liberdade e o impulso da igualdade. Nada melhor para se entender a diferença entre o “novo liberalismo” e o “neoliberalismo” do que contrastar lord Keynes com Hayek. Sobre ambos Merquior redigiu brilhantes vinhetas, generosas demais no tocante a Keynes, e generosas de menos no tocante a Hayek. Como é sabido, Keynes favorecia intervenções governamentais para correção do mercado, enquanto Hayek descrevia esse comportamento como presunçoso “constructivismo”. Para este fim, a função do governo é apenas “prover uma estrutura para o mercado e fornecer os serviços que este não pode prover”.

Em nossas últimas conversas senti que José Guilherme se tornava cada vez mais “liberista”. Neste credo, comungávamos. O “liberista” é aquele que acredita que, se não houver liberdade econômica, as outras liberdades — a civil e a política — desaparecem. Na América Latina, a concentração de poder econômico é um exercício liberticida. Nosso diagnóstico sobre a moléstia brasileira era convergente. Ao Brasil de hoje não falta liberdade. Falta liberalismo.

Dois dos mestres — Ralf Dahrendorf e Raymond Aron — cujo pensamento Merquior desfibrila com brilho, num capítulo chamado “o liberalismo sociológico”, foram nossos amigos comuns. Dahrendorf era no fim dos anos 70 o presidente da London School of Economics, onde Merquior estudava para doutorado em sociologia. “Não sei porque”, dizia-me Dahrendorf, “pois tem mais a ensinar do que a aprender”.

Dahrendorf gostava de debater com Merquior suas teses

prediletas sobre o conflito social moderno: a disputa entre os que advogam maior “liberdade de escolha” e os que querem um maior “elenco de direitos”. Ou, como nota Merquior, a oposição básica entre *provisions* (provisões) e *entitlements* (intitulentos). Trata-se, no primeiro caso, de alternativas de oferta de bens, um conceito incremental. No segundo, do direito de acesso aos bens, um conceito distributivo. Numa antítese feliz, Merquior fez notar que a Revolução Industrial foi uma revolução de “provisões”, enquanto a Revolução Francesa foi uma revolução de “intitulentos”. Mais perto de nós a década dos 70 teria sido um período em que prevaleceram as preocupações com os “intitulentos”, enquanto a década dos 80 assistiu a uma mudança de políticas, as quais passaram a acentuar a produção mais que a distribuição, ou seja, as provisões antes que os “intitulentos”. A nova Constituição brasileira, de 1988, exemplifica aliás muito bem esse conflito. As liberdades econômicas são restringidas. As garantias sociais ampliadas. Só que se tornam inviáveis.

Com Aron, eu me encontrava freqüentemente num grupo de debates presidido por Henry Kissinger. E sempre Aron me perguntava pelo seu discípulo dileto, “o jovem que tinha lido tudo”. Mas o impressionante em José Guilherme não era a absorção de leituras. Era o metabolismo das idéias. Não se resignava ele a ser um “espectador encajado” como, com exagerada modéstia, se descrevia seu mestre francês. Era um ativista. Por isso passou da “concepção liberal” à “pregação liberal”.

Empenhou-se nos últimos tempos na dupla tarefa — a iluminação do liberalismo, pela busca de suas raízes filosóficas, e a desmistificação do socialismo, pela denúncia do seu fracasso histórico. Isso o levou várias vezes a esgrimas intelectuais com as esquerdas brasileiras, exercício em que sua avassalante superioridade provocava nos contendores a mais dolorífica das feridas — a ferida do orgulho. Não é fácil discutir com nossos patrulhadores de esquerda, viciados na “sedução do mito e na tirania do dogma”, confortavelmente

encrustados na “mídia” e brandindo eficazmente duas armas: a adulação e a intimidação. Cooptam idiotas, chamando-os de “progressistas”, e intimidam patriotas, chamando-os de “entreguistas”. Merquior só se desiludiu quando descobriu que na esquerda brasileira ainda há gente que não se dá conta de que caiu o muro de Berlim...

Merquior não passou da polêmica de idéias ao ativismo político, circunscrito que estava por suas funções diplomáticas. Como se enquadraria ele em nosso confuso panorama político? Certamente entre os “liberais clássicos”, ou “libertários”, se usarmos a classificação de David Nolan, ou seja, aqueles que desejam preservar a liberdade quer contra o autoritarismo político, quer contra o intervencionismo econômico. O liberal clássico, ou o “liberista”, termo que Merquior gostava de usar reportando-se à controvérsia nos anos 20, na Itália, entre Einaudi e Croce, em que o primeiro defendia a incompatibilidade entre liberdade política e intervencionismo econômico, enquanto ao segundo não repugnava essa coexistência. O liberal difere do “conservador”, pois este admite restrições à liberdade política em nome do *tradicionalismo*, do *organicismo* e do *ceticismo político*. Os tradicionalistas acreditam que a sabedoria política é de natureza histórica e coletiva e reside nas instituições que passam o teste do tempo. Os organicistas acreditam que a sociedade é mais do que a soma dos seus membros e tem assim valor muito superior ao do indivíduo. E os céticos políticos desconfiam do pensamento e teoria aplicados à vida pública, especialmente quando direcionados para ambiciosas inovações.

O antípoda do liberal clássico é naturalmente o “socialista”, que acredita que cabe à sociedade redistribuir o produto do trabalho dos indivíduos e admite coerção política para garantir utopias igualitárias.

Seria ilusório pensar que na classe política brasileira existam posições dessa nitidez. A tribo mais numerosa é daqueles que Nolan

chamaria de “liberais de esquerda”. Estes acreditam na liberdade política, mas admitem intervenções econômicas segundo diversas vertentes: a vertente *assistencialista*, que acredita no governo benfeitor; a vertente *nacionalista*; a vertente *protecionista*; e finalmente, a vertente *corporativista*, subdividida por sua vez em três grupos: os corporativistas empresariais, os sindicais e os burocráticos. Esses diversos matizes coloreem a fauna abundante dos falsos liberais.

A morte de Merquior, depois de meses em que corajosamente comeu o pão da tristeza e bebeu as águas da aflição, abre um enorme vazio cultural em nossa paisagem, onde os arbustos são muito mais numerosos do que as árvores.

Agora, na tristeza desse vazio, só nos resta parafrasear Manuel Bandeira. “Cavalinhos andando. Cavalões comendo. O Brasil politizando.” José Guilherme morrendo. E tanta gente ficando.

Roberto Campos
Rio de Janeiro, maio de 1991

I

Definições e pontos de partida

Liberalismo

Nietzsche disse que apenas seres a-históricos permitem uma definição no verdadeiro sentido da palavra. Assim, o liberalismo, um fenômeno histórico com muitos aspectos, dificilmente pode ser definido. Tendo ele próprio moldado grande parte do nosso mundo moderno, o liberalismo reflete a diversidade da história moderna, a mais antiga e a recente. O alcance de idéias liberais compreende pensadores tão diversos em formação e motivação quanto Tocqueville e Mill, Dewey e Keynes, e, em nossos dias, Hayek e Rawls, para não falar em seus “antepassados de eleição”, tais como Locke, Montesquieu e Adam Smith.¹ É muito mais fácil — e muito mais sensato — *descrever* o liberalismo do que tentar defini-lo de maneira curta. Para sugerir uma teoria do liberalismo, antigo e moderno, deve-se proceder a uma descrição comparativa de suas manifestações históricas.

Em seu influente ensaio de 1929 *A rebelião das massas*, o filósofo espanhol Ortega y Gasset proclamou o liberalismo “a forma suprema de generosidade: é o direito assegurado pela maioria às minorias e, portanto, o apelo mais nobre que já ressoou no planeta... A determinação de conviver com o inimigo e ainda, o

que é mais, com um inimigo fraco”. A declaração de Ortega proporciona um preâmbulo conveniente para a nossa abordagem histórica porque combina com felicidade os significados moral e político da palavra *liberal*. Embora denote obviamente política liberal – as regras liberais de jogo entre maioria e minoria –, o dito de Ortega também utiliza o primeiro significado corrente do adjetivo *liberal* em qualquer dicionário moderno. Assim, reza o Webster: liberal (1) originariamente apropriado para um homem livre: hoje em dia, apenas em “artes liberais”, “educação liberal”; (2) mão aberta, *generoso*. A declaração de Ortega restitui o sentido moral da palavra a seu sentido político – bastante apropriadamente, já que “liberal” como rótulo político nasceu nas *Cortes* espanholas de 1810, num parlamento que se revolta contra o absolutismo.

Em sua idade de ouro, o século XIX, o movimento liberal atuava em dois níveis, o nível de pensamento e o nível de sociedade. Consistia num corpo de doutrinas e num grupo de princípios que sustentam o funcionamento de várias instituições, algumas antigas (como parlamentos) e outras novas (como liberdade de imprensa). Por consenso histórico, o liberalismo (a coisa senão o nome) surgiu na Inglaterra na luta política que culminou na Revolução Gloriosa de 1688 contra Jaime II. Os objetivos dos vencedores da Revolução Gloriosa eram tolerância religiosa e governo constitucional. Ambos tornaram-se pilares do sistema liberal, espalhando-se com o tempo pelo Ocidente.

No século que medeia entre a Revolução Gloriosa e a grande Revolução Francesa de 1789-1799, o liberalismo – ou melhor, protoliberalismo – era constantemente associado com o “sistema inglês” – ou seja, uma forma de governo fundada em poder monárquico limitado e num bom grau de liberdade civil e religiosa. Na Inglaterra, embora o acesso ao poder fosse controlado por uma oligarquia, fora refreado o poder arbitrário, e havia mais liberdade geral do que em qualquer outra parte da Europa. Visitantes estrangeiros inteligentes, como Montesquieu, que ali esteve em 1730,

compreenderam que, na Inglaterra, a aliança entre a lei e a liberdade promovia uma sociedade mais sadia e próspera do que quaisquer das monarquias continentais ou das virtuosas, marciais, mas pobres repúblicas da antiguidade remota. Os pensadores do assim chamado Iluminismo escocês – David Hume, Adam Smith e Adam Ferguson – divisaram as vantagens do governo submetido à lei e da liberdade de opinião oriundos das atividades espontâneas de uma sociedade civil dividida em classes, mas ainda assim imóvel. A comparação com a Grã-Bretanha convenceu muitos protoliberais de que o governo deveria procurar apenas atuar minimamente, zelando pela paz e segurança.

Porque nasceu como um protesto contra os abusos do poder estatal, o liberalismo procurou instituir tanto uma *limitação* da autoridade quanto uma *divisão* da autoridade. Um grande antiliberal moderno, o jurista e teórico político alemão Carl Schmitt, resumiu isso muito bem em sua *Constitutional Theory* de 1928, onde escreveu que a constituição liberal revela dois princípios mais importantes: o princípio distributivo significa que a esfera de liberdade individual é *em princípio ilimitada*, enquanto a capacidade que assiste ao governo de intervir nessa esfera é *em princípio limitada*. Em outras palavras, tudo o que não for proibido pela lei é permitido; dessa forma o ônus da justificação cabe à intervenção estatal e não à ação individual. Quanto ao princípio de organização da constituição liberal, Schmitt escreveu que seu objetivo consiste em fazer vingar o princípio distributivo. Tal princípio estabelece uma *divisão* de poder (ou poderes), uma demarcação da autoridade estatal em esfera de competência – classicamente associada com os ramos legislativo, executivo e judiciário – para refrear o poder mediante o jogo de “pesos e contrapesos”. *Divide-se a autoridade de maneira a manter limitado o poder.*

Depois da Revolução Francesa e do seu interlúdio de ditadura jacobina, o pensamento liberal (já agora chamado por tal nome) enfrentou novas ameaças à liberdade. O liberalismo burguês lutara

contra o privilégio aristocrático, mas não estava preparado para aceitar uma ampla franquia e suas consequências democráticas. Portanto, a ordem liberal civil acolheu aquilo que Benjamin Constant, o maior dos teóricos liberais do início do século XIX, apelidou “*le juste milieu*”: um centro político, a meio caminho entre o velho absolutismo e a nova democracia. O liberalismo tornou-se a doutrina da monarquia limitada e de um governo popular igualmente limitado, já que o sufrágio e a representação eram restritos a cidadãos prósperos.

Esse ordenamento burguês, no entanto, não passou de uma forma histórica transiente, que foi logo substituída pelo sufrágio universal masculino. O advento da democracia no Ocidente industrial a partir da década de 1870 significou a preservação definitiva das conquistas liberais: liberdade religiosa, direitos humanos, ordem legal, governo representativo responsável, e a legitimação da mobilidade social. Assim, a sociedade vitoriana tardia, os Estados Unidos do pós-guerra, e a Terceira República francesa inauguraram amplas e duradouras experiências em democracia liberal, uma mistura política-histórica. A Suíça, a Holanda e os países escandinavos seguiram pelo mesmo caminho, muitas vezes antes. A Itália unificada voltou-se para a política liberal; a Espanha conseguiu estabilizar um governo liberal, e as grandes monarquias centro-européias, Áustria e Alemanha, desviaram-se da autocracia para constituições semiliberais.

Nem todas as conquistas democráticas resultaram de forças explicitamente liberais. Os *tories* ingleses durante o governo de Disraeli, o reacionário Bismarck, e o autocrático Napoleão III ou introduziram ou ajudaram a introduzir o sufrágio masculino quase universal, freqüentemente contra a vontade das elites liberais. De forma alguma o Estado democrático liberal foi apenas obra dos liberais. Mas isso prova apenas que a lógica da liberdade algumas vezes ultrapassa os interesses e preconceitos dos partidos liberais, como se a história fizesse vingar o liberalismo mesmo contra os

liberais. Ao endossar a democracia representativa e o pluralismo político, tanto os conservadores quanto os socialistas, quaisquer que fossem seus objetivos, cederam de forma patente a princípios liberais.

No século XX, o progresso geral do liberalismo democrático tem sido menos constante do que foi no século passado. A violenta turbulência política causada pela “guerra civil européia” de 1914–1945 provocou o colapso de democracias mais recentes, tais como a Itália e a Alemanha. Posteriormente, os dilemas da modernização na América Latina e em outros lugares ocasionaram mais de um eclipse da democracia, a partir de meados da década de 1960 até meados dos anos 80. Não obstante, a democracia liberal permaneceu a ordem civil “normal” das sociedades industriais, como se vê na reconstrução pós-guerra da Alemanha, Itália e Japão, assim como na fase final da política de modernização dos Estados recém-industrializados.

Em 1989, o mundo testemunhou o colapso do socialismo estatal, o grande rival da democracia liberal. Isso ocorreu depois de um doloroso processo de reforma e de crise de identidade. No Ocidente, em contraste, ouviu-se muitas vezes falar numa crise cultural, mas praticamente ninguém propôs com seriedade uma mudança completa de instituições. Por mais de um século, a democracia tem sido o critério da legitimidade no mundo moderno. Agora, pensa-se que o pluralismo social e político das democracias liberais é algo mais específico: o único princípio verdadeiramente legítimo de governo em sociedades modernas.

O liberal italiano Luigi Einaudi costumava caracterizar a sociedade liberal por dois aspectos: o governo da lei e a anarquia dos espíritos. O liberalismo pressupõe uma grande *variedade de valores e crenças*, contrariando o pacto moral alegado por conservadores ou prescrito pela maioria das utopias radicais. Montesquieu, em *Do espírito das leis* (1748), insinuou que a Inglaterra moderna era animada por uma batalha conflituosa de “todas as paixões infrenes”.²

O liberalismo clássico, tal como o de Adam Smith, achou que a competição levaria a um mundo quase newtoniano de equilíbrio social. Liberais posteriores, como Max Weber, resolveram salientar a irreducibilidade dos conflitos de valores, ao invés da consecução do equilíbrio. Há liberalismos de harmonias e liberalismos de dissonâncias. Mas, em ambos os casos, o liberalismo espousa uma opinião liberal da luta humana.

Na medida em que a organização liberal se desenvolveu com o passar do tempo, o significado do liberalismo alterou-se muito. Hoje em dia, o que a palavra *liberal* geralmente significa na Europa continental e na América Latina é algo de muito diverso do que significa nos Estados Unidos. Desde o *New Deal* de Roosevelt, o liberalismo americano adquiriu, nas festejadas palavras de Richard Hofstadter, “um tom social-democrático”. O liberalismo nos Estados Unidos aproximou-se do liberal-socialismo – uma preocupação igualitária que não chega ao autoritarismo estatal, mas que, no entanto, prega uma ação estatal muito além da condição mínima, de vigia noturno, exaltada pelos velhos liberais. Em toda a história da semântica liberal, nenhum episódio foi mais importante do que essa mudança americana de significado.

Por outro lado, a significação de liberalismo na sua renovação atual, tanto nos Estados Unidos como em outras partes, mantém apenas uma tênue ligação com a corrente principal do significado americano, e mesmo, muitas vezes, dele se aparta. No decorrer de quase meio século, o próprio liberalismo tornou-se um campo de idéias e posições altamente diversificado. Mesmo antes de Keynes e Roosevelt – provavelmente o teórico e o estadista que mais fizeram para modificar o legado do século XIX – o liberalismo já compreendia distintamente mais de um significado.

Liberdade e autonomia

Este livro trata de liberalismo, não de liberdade. Mas nenhum estudo sobre o liberalismo pode omitir um exame dos diversos significados de *liberdade* e *autonomia*. Além disso, precisamente porque liberdade, como liberalismo, tem mais de um significado, selecionar os sentidos ou espécies de autonomia pode de alguma maneira iluminar as variedades do liberalismo.

*Tipos de autonomia**

O que é autonomia? Num trabalho sobre teoria social (diferentemente de uma obra sobre filosofia geral), a primeira coisa a fazer é descartar o velho dilema de livre-arbítrio *versus* determinismo. Desde Montesquieu, tem sido costumeiro em discussões de liberdade social evitar discutir esse espinhoso problema. Afastando-se a questão filosófica do livre-arbítrio, podemos focalizar o tema mais empírico, mais sensato de autonomia e não-autonomia entre membros interagentes de uma dada comunidade.

Analistas modernos da liberdade insistem na importância dessa dimensão social. Ação livre é uma ação que parte de um motivo

(*) O autor, nos subtítulos deste capítulo, usa *freedom* e *liberty* como palavras não sinônimas, mas no texto ora as usa como sinônimos ora as diferencia. O mesmo ocorre na generalidade dos textos em inglês, ou em inglês falado. Como não sinônimas, *freedom* e *liberty* estão na Magna Carta e no texto da Declaração de Direitos, do século XVII. A distinção que o dicionário *Funk and Wagnall's* estabelece entre *freedom* e *liberty* consiste em que a primeira é absoluta, enquanto a segunda é relativa. *Freedom*, diz o dicionário, “é a ausência de constrangimento”. *Liberty* “é a remoção ou o contorno de constrangimento”. É verdade que, mais adiante no texto, o autor mostra que existe, em teoria, uma diferença entre liberdade negativa (ausência de constrangimento) e liberdade positiva. Mas, como a introdução dessa idéia complicaria a questão, limitamos esta ao que está nos dicionários. A origem da palavra *liberty*, ou liberdade, é *libertas*, que em latim, conforme o dicionário Saraiva, pode significar “soltura”, “livramento”. Tendo isso em conta, procuramos uma palavra para *freedom*, e não nos ocorreu melhor do que *autonomia*, que significa, conforme a sua etimologia, a liberdade de determinar-se, ou seja, a ausência de constrangimento. Também nesse sentido figura *autonomia* no Aurélio. (N. do T.)

desejado ou de um motivo neutro. Uma ação a que falta liberdade equivale a uma ação executada não exatamente “contra nossa liberdade”, mas oriunda de um motivo não desejado. Algumas ações não livres são forçadas pela vontade de outras pessoas. Portanto, a liberdade social pode ser definida como “a ausência de constrangimento e de restrição”. Aqui, *constrangimento* e *restrição* referem-se ao efeito, no espírito de qualquer agente, das ações de outras pessoas, sempre que esse efeito opere como um motivo não desejado no comportamento de tal agente.³ A presença de uma alternativa que permita escolha é um elemento definidor de uma ação livre.

Autonomia é, portanto, estar livre de *coerção*: implica que os outros não impeçam o curso de ação que escolhemos. Tendo em mente esse significado geral, podem-se relacionar pelo menos quatro principais materializações de autonomia no curso da história.

A primeira materialização de autonomia é a liberdade de opressão como interferência arbitrária. Consiste na fruição livre de direitos estabelecidos e está associada a um sentido de dignidade. É uma velha e, na verdade, imemorial e universal espécie de sentimento e comportamento. O camponês vinculado à terra, cujos direitos tradicionais, por escassos que fossem, eram respeitados pelo senhor feudal; experimentava tal autonomia tanto como o próprio senhor, quando seus privilégios eram reconhecidos pelo rei. Um bom exemplo disso aparece na escritura (Atos 21: 27-39). Tendo criado um tumulto ao dirigir-se à multidão em Jerusalém, Paulo de Tarso foi açoitado por ordem de um general romano. Como protesto, disse: “Será legal açoitá-lo um homem que é romano e não foi condenado?” As palavras do apóstolo mostram que ele se sentia legalmente *com direito* a um certo grau de respeito, cuja violação significava opressão não apenas para ele mas, na verdade, para a cultura da Roma imperial.

É precisamente desse tipo de liberdade que qualquer indivíduo moderno espera fruir quando exerce papéis sociais protegidos pela lei e pelo costume. Vamos chamá-la de *liberdade como intitlamento*.

Mas embora a fruição da liberdade como intitlamento implique uma apreensão de direitos e dê origem a um sentimento de dignidade, tem pouco a ver com o princípio muito mais recente de direitos humanos *universais*. O sujeito desses últimos é o homem como tal, enquanto o portador do intitlamento era e é sempre individualmente situado, enraizado em posições sociais específicas (e historicamente variáveis).

O segundo tipo de autonomia, a liberdade de participar na administração dos negócios da comunidade em qualquer nível, estendeu-se a qualquer nacional livre nas cidades antigas tais como as gregas, e foi por esse motivo conhecido, desde o início, como *liberdade política* (*polis* significa “cidade”).

A terceira é a *liberdade de consciência e crença*. Historicamente, tornou-se, e de modo duradouro, relevante primeiro como uma reivindicação de legitimidade da dissidência religiosa (da Roma papal ou outras Igrejas oficiais) durante a Reforma européia. Antes disso, quase todas as reivindicações de independência religiosa eram tratadas como heresia e subjugadas com êxito. Embora dificilmente se possa dizer que fosse essa a intenção dos grandes reformadores Lutero e Calvino, a Reforma inaugurou uma idade de pluralismo religioso. Isso foi, por sua vez, secularizado no moderno direito de opinião, tal como refletido na liberdade de imprensa e no direito à liberdade intelectual e artística.

A quarta e última liberdade é a materialização da aspiração de que temos de viver como nos apraz. Os modernos não se sentem livres simplesmente porque seus direitos são respeitados, ou porque suas crenças podem ser livremente expressas, ou porque, com liberdade, tomam parte no processo de decisão coletiva. Essas pessoas também se sentem livres porque dirigem sua vida mediante opção pessoal de trabalho e lazer. *Liberdade de realização pessoal* traduz a essência do assunto. A questão, realçada por John Plamenatz, consiste em que as pessoas geralmente se propõem objetivos e padrões de excelência que pouco têm a ver com o bem

comum ou até mesmo com a afirmação pública de crença – objetivos e padrões de um caráter individualista ou *privado*, mas que, ainda assim, absorvem grande parte dos esforços deles.⁴

Nossa classificação de espécies de autonomia segue, *grosso modo*, a ordem histórica de quando apareceram. No sentido acima indicado, estar livre de opressão é uma experiência imemorial. A liberdade política no nível estatal parece ter sido uma invenção de Atenas, na época clássica. A liberdade de consciência entrou a afirmar-se, primeiro, durante a Reforma e as guerras de religião que se lhe seguiram, e que atormentaram a Europa até meados do século XVII. Por fim, adveio a disseminação da liberdade individualista. A liberdade como realização e conquista pessoais, construída com base em uma ampla privacidade, é uma tendência bem moderna, alicerçada na crescente divisão do trabalho na sociedade industrial e, mais recentemente, na expansão da sociedade de consumo e do tempo dedicado ao lazer.

Cabem aqui pelo menos duas ressalvas. Em primeiro lugar, uma margem razoável de liberdade de opinião fazia parte da antiga liberdade política. No início do século V a.C., a vida política grega incluía o conceito de *isegoria*, liberdade de expressão não como contraposição à censura, mas como o direito de falar com liberdade na assembleia de cidadãos.⁵ Além disso, deve-se evitar a impressão de que faltava no mundo antigo como um todo a liberdade individualista, a quarta espécie de liberdade em nossa tipologia. Mas, tendo em mente essas ressalvas, a nossa classificação cronológica de autonomies parece sustentável.

Tipos de liberdade

Relembremos agora, brevemente, umas poucas definições famosas de liberdade na literatura liberal:

1. “Liberdade é o direito de fazer aquilo que a lei permite” (Montesquieu, *Do espírito das leis*, livro 12, cap. 2).

2. “Liberdade significa obediência à lei que nós nos prescrevemos” (Rousseau, *Contrato social*, livro 2, cap. 8).
3. Liberdade moderna é a “fruição pacífica da independência individual ou privada” (Benjamin Constant, *Liberdade antiga e moderna*).

Filósofos políticos (por exemplo, Norberto Bobbio) distinguem, com frequência, um conceito clássico *liberal* de liberdade de um conceito clássico *democrático* de liberdade. No conceito liberal, liberdade significa ausência de coerção. No conceito democrático, significa *autonomia*, a saber, o poder de autodeterminação.⁶

Em sua famosa conferência de 1958 em Oxford, “Dois conceitos de liberdade”, Isaiah Berlin opôs liberdade *negativa* a liberdade *positiva*. Ele definiu a liberdade negativa como estar livre de coerção. A liberdade negativa é sempre liberdade *contra* a possível interferência de alguém. São exemplos disso a autonomia de fruir intuídos (contra possíveis abusos); a autonomia de expressar crenças (em oposição à censura); a liberdade de satisfazer pessoalmente gostos e a livre procura de objetivos individuais (em oposição a padrões impostos). A liberdade positiva, por outro lado, é essencialmente um desejo de governar-se, um anseio de autonomia. Contrariamente à liberdade negativa, não é liberdade *de*, mas liberdade *para*: a aspiração ao autogoverno, a decidir com autonomia em vez de ser objeto de decisão. Enquanto a liberdade negativa significa independência de interferência, a liberdade positiva está relacionada à incorporação do controle.

O filósofo canadense Charles Taylor corrigiu Berlin advertindo que ambas as espécies de liberdade, positiva e negativa, são com frequência caricaturadas no calor dos debates ideológicos.⁷ Críticos da liberdade positiva, por exemplo, tendem a salientar que os partidários da liberdade positiva terminam justificando o governo tirânico das elites “esclarecidas” afirmando objetivos humanos “verdadeiros” ou “mais nobres” (como a formação do “novo homem” sob o comunismo). Inspirados por elevados ideais de humanidade,

esses utópicos geralmente revelam-se sombrios *virtuosi* do *substitucionismo moral*: em nome de nossa mais elevada forma de ser, eles simplesmente decidem a nossa vida, em nosso lugar. Mas, rematados defensores da liberdade negativa, são tão cegos quanto os anteriores a certas dimensões psicológicas compulsivas da liberdade de escolha. Como observou Taylor, à primeira vista a liberdade positiva é um “conceito a ser posto em prática”, e a liberdade negativa um “conceito de aproveitamento de oportunidade”. Tudo o que se requer, para a liberdade negativa, é a ausência de obstáculos significativos, não se impondo qualquer real execução.

Além disso, na busca de meus objetivos livremente escolhidos (liberdade negativa) posso enfrentar barreiras internas (por exemplo, o meu desejo de viajar pode chocar-se com a minha preguiça). Assim, o próprio uso da liberdade negativa pode com frequência envolver muito controle pessoal, e, portanto, a psicologia da liberdade *positiva*.

Pensadores liberais de inclinação mais histórica também concluíram que a distinção entre liberdade positiva e negativa não é tão nítida. Bobbio, por exemplo, acha que a liberdade como independência e a liberdade como autonomia partilham um mesmo campo, uma vez que ambas implicam autodeterminação. A própria história criou uma progressiva integração de ambas as formas de liberdade — a tal ponto que, em nossa era social-liberal, podem-se conceber as duas como perspectivas complementares. O que quer que o indivíduo possa decidir por si mesmo deve ser deixado à sua vontade (o que sustenta a liberdade negativa ou “liberal”); e onde quer que haja necessidade de decisão coletiva, dela deve participar o indivíduo (o que sustenta a liberdade positiva ou “democrática”). Tudo bem contado, Bobbio conclui que cada uma das duas doutrinas responde a uma questão diferente. A liberdade negativa relaciona-se com a questão: “Que significa ser livre para o indivíduo considerado isoladamente?” A liberdade positiva relaciona-se com outra questão: “Que significa para o indivíduo ser livre como

membro de um todo?”⁸ Na democracia liberal, ambas as questões são, é óbvio, estreitamente aparentadas, e o significado das respostas que se lhes dá está longe de ser acadêmico.

Três escolas de pensamento

Outra maneira de realçar as diferenças entre espécies de autonomia e liberdade — forma essa mais próxima do terreno familiar da história das idéias — é diferenciar três principais escolas de pensamento sobre a liberdade. Cada uma identifica-se com um grande país europeu — Inglaterra, França e Alemanha.⁹

Inglaterra

A escola inglesa de teoria da liberdade, que vai de Hobbes e Locke a Bentham e Mill, vê a liberdade como ausência de coerção, ou (na famosa opinião de Hobbes) a ausência de obstáculos externos. Quando classificou tal autonomia como liberdade social, Hobbes deliberadamente chocou-se com a tradição humanista — a adoração de valores cívicos e, portanto, a autodeterminação e a liberdade *política* (a nossa segunda liberdade histórica, ou uma liberdade “rousseauiana”). Esta noção pode ser seguida até a democracia da *polis* e nunca morreu inteiramente. Na Idade Média, uma cidade era tida como livre quando podia fazer sua própria lei (“*civitas libera quae possit sibi legem facere*”). Mas o ideal de governo político foi reanimado — e muito reforçado — pelos humanistas da Renascença, primeiro em Florença¹⁰ e depois no resto da Europa.

Hobbes, escrevendo enquanto raiava a guerra civil inglesa, procurou desesperadamente dissociar o conceito moderno de liberdade dessa tradição. Criticou tanto Maquiavel como o poeta Milton por suas opiniões republicanas e redefiniu liberdade, descartando o entusiasmo cívico. Em vez de exaltar a virtude cívica,

Hobbes louvou a liberdade não política, ou *civil*. Sustentava que, uma vez instituído o governo, a liberdade deixa de ser um assunto de autodeterminação para constituir algo a ser fruído “no silêncio das leis”.

É crucial a frase de Hobbes, porque iguala liberdade com tudo o que a lei permite pelo simples fato de que não proíbe. A liberdade política, o que frustra sua própria definição, fora sempre concebida como liberdade *por meio* da lei (e legislação), em lugar de algo *exterior* à lei. A formulação de Hobbes é a fonte da idéia inglesa de liberdade negativa, embora sua formulação clássica dentro do pensamento liberal tenha sido feita por um francês – Montesquieu.

França

A escola “francesa” de liberdade, como um modelo teórico, prefere Rousseau a Montesquieu. Jean-Jacques Rousseau, filho da livre Genebra, nascido calvinista como Milton, retornou a Maquiavel e ao princípio republicano. Para ele, a forma mais elevada de liberdade consistia na autodeterminação, e a política devia refletir a autonomia da personalidade. Rousseau era um individualista tão radical quanto qualquer um; na realidade, como principal precursor do romantismo, ele foi o mais importante originador do individualismo em literatura e religião. Mas ao tratar de liberdade social, ele pôs o cidadão num plano muito mais elevado do que o burguês – e a liberdade política, bem acima da autonomia civil. A eloquência de seu *Contrato social* redirecionou o conceito de liberdade da esfera civil para a esfera cívica. Embora Rousseau nunca tenha previsto algo como revolução, muito do terrorismo jacobino revolucionário de 1793–1794 foi executado em seu nome.

Muitos defenderam a idéia de que Rousseau foi uma espécie de esquizóide ideológico: um iniciador do individualismo na cultura, por um lado, e um precursor do totalitarismo, por outro. Mas

essa noção é completamente infundada. Rousseau nunca cogitou que a democracia (ou república, palavra que ele preferia) limitasse a liberdade.¹¹ O verdadeiro objetivo de sua exaltação da liberdade democrática em detrimento da liberdade liberal não consistia num prejuízo ao individualismo, mas na destruição do *particularismo*. O particularismo refletia o encanto de uma velha força na política francesa: *patrimonialismo*.

A monarquia francesa, por muito tempo acossada pelo problema de controlar uma ordem social dividida, elaborara um conceito patrimonial do poder. A soberania significava propriedade privada em grande escala – e o rei era o único proprietário. A centralização foi um problema maior para os reis franceses do que para os reis ingleses. Na Inglaterra a aristocracia feudal centralizou-se ela própria, e a coroa firmou-se a partir da forte posição proporcionada pela conquista normanda, mas na França a fragmentação era a regra. Disso resultava que havia vários parlamentos regionais na França, em contraste com o velho parlamento *nacional* inglês. Em seu esforço em prol da centralização, a Coroa francesa comprou a aristocracia com uma venda notoriamente maciça de cargos públicos, e o resultado foi uma estrutura inteira de interesses particularistas e de posições desiguais.¹²

O pensamento político monarquista que surgiu primeiro na França, tal como o da *République* de Jean Bodin, de 1576, tentou utilizar o conceito de soberania para combater a anarquia feudal. Mas os inimigos do poder monárquico, como os huguenotes no século XVI, sonhavam com fortalecer os parlamentos, como instituições públicas capazes de refrear a Coroa. A contribuição estratégica de Rousseau para a história do discurso político consistiu em usar o fruto do pensamento de Bodin – soberania não dividida e indivisível – para eliminar o poder dos governantes como fonte de opressão particularista, em vez de fortalecê-lo. Nas palavras inteligentes de Ellen Meiksins Woods: “Onde Bodin subordinou a particularidade do povo à (pretensa) universalidade do governante

(monárquico), Rousseau subordinou a particularidade do governante à universalidade do povo.”¹³

Rousseau armou uma poderosa retórica em defesa da liberdade política ou democrática contra o caráter odioso do privilégio – algo que os primeiros liberais como Montesquieu não estiveram acima de sustentar. Mas Rousseau preocupava-se tanto com a necessidade de despatrimonializar o poder que perdeu de vista a outra questão chave: a do *alcance* do poder. Pois, como observou Constant, “a legitimidade do governo depende tanto do seu objeto quanto da sua fonte”.¹⁴ Constant compreendeu que, ao focalizar quase exclusivamente a fonte da autoridade (soberania popular), o contrato social de Rousseau poderia ser usado como arma contra a liberdade como independência, pondo em risco a autonomia pessoal e a vida da individualidade. A liberdade política era coisa boa, se mais não fosse porque garantia a independência individual. John Locke, uma geração depois de Hobbes, entendera isso. Mas, desde que se quisesse uma liberdade total, esta também teria de florescer além da esfera cívica, no silêncio da autoridade, por assim dizer. Montesquieu ensinou que a autoridade deveria ser dividida para não ser tirânica; Constant advertiu que a soberania tinha de ser limitada para não ser despótica. Rousseau colocara a democracia no lugar da autocracia. O próximo passo consistia em atalhar o despotismo democrático.

Alemanha

Bem no início do século XIX, um ilustre humanista e diplomata alemão, barão Wilhelm von Humboldt (irmão mais velho do grande naturalista Alexandre von Humboldt e fundador da Universidade de Berlim) apelou para limitar em vez de simplesmente controlar a autoridade central. No livro *On the Limits of State Action*, Humboldt exprimiu um tema liberal profundamente sentido: a preocupação humanista de formação da personalidade e aperfei-

çoamento pessoal. Educar a liberdade, e libertar para educar – esta era a idéia da *Bildung*, a contribuição goethiana de Humboldt à filosofia moral.¹⁵

O ideal *Bildung* é incrivelmente importante na história do liberalismo. Além de exercer forte influência em pensadores liberais que deixaram sua marca, como Constant e John Stuart Mill, ele é a estrutura lógica por trás de um conceito alemão de liberdade que tem por muito tempo prevalecido.¹⁶ O conceito está estreitamente ligado à liberdade política porque também salienta a autonomia; contudo, não gira em torno da participação política, mas em torno do desdobramento do potencial humano.

Immanuel Kant, o sábio de Königsberg em cujos aposentos austeros encontrava-se um retrato de Rousseau, afirmou que o homem, não como animal mas como pessoa, devia “ser considerado um fim em si mesmo”.¹⁷ Isto era outra dimensão chave dos conceitos alemães de liberdade: *autotelia* ou realização pessoal. Kant colocou a autotelia no centro da moralidade. Embora nunca tenha confundido política com moral, Kant defendeu o republicanismo como uma ordem social-liberal em que a independência pessoal pelo menos alimentaria uma ordem legal mais próxima da moralidade do que as egoístas monarquias beligerantes de seu tempo.

Quando G. W. F. Hegel (1770–1831), o maior dos filósofos pós-kantianos, escreveu sua *Filosofia do direito* em 1821, transferiu a autotelia de Kant do campo da ética para o campo da política, e da pessoa para o Estado. Idealizou então o Estado como uma materialização mundana do Espírito, um progresso da razão no curso da história. Há liberdade no Estado concebido por Hegel, mas é liberdade racional – não apenas independência da coerção, mas liberdade como um poder em desenvolvimento de realização pessoal, a própria essência da *Bildung* numa elevada versão política. Pois o mesmo ocorre na moralidade de Kant e na *Bildung* de Humboldt, e também na política de Hegel: nos três casos há uma direção comum, a autotelia. Essa era a alma do conceito alemão

de liberdade. Não há dúvida de que era liberdade positiva, uma vez que constituía da forma mais conspícua um exemplo de “liberdade para”; mas tratava-se de liberdade positiva com uma ênfase cultural.

Resumindo: a teoria inglesa dizia que a liberdade significava independência. O conceito francês (de Rousseau) consistia em que liberdade é autonomia. A escola alemã replicou a isso que a liberdade é realização pessoal. O ambiente político da teoria francesa residia no princípio democrático; e o da teoria alemã era o Estado “orgânico”, uma mistura de elementos tradicionais e modernizados.

O indivíduo e o Estado

Para nos aproximarmos da história concreta, precisamos esboçar uma tipologia diferente da primeira. Pois é possível distinguir dois padrões liberais principais no interior da evolução política ocidental; especificamente, dois padrões básicos no relacionamento entre Estado e indivíduo.

Há neste ponto um paradigma inglês e um francês. A distinção entre os dois liberalismos com um matiz nacional, um inglês e o outro francês, foi traçada com vigor na *History of European Liberalism* de Guido de Ruggiero, que foi a obra padrão sobre o assunto no período de entre guerras. De Ruggiero observou que, enquanto a espécie inglesa de liberalismo favorecia por inteiro a limitação do poder estatal, a variedade francesa procurava fortalecer a autoridade estatal para garantir a igualdade diante da lei. A versão francesa procurava também a demolição da ordem “feudal” bem sustentada pelo privilégio social e pelo poder da Igreja.

Essa diferença tem raízes sociais. Embora a estrutura social inglesa conservasse uma forte base de classe, a hierarquia dos Estados característica da sociedade tradicional fora logo corroída pela emergência de agricultores livres e pela igualmente precoce

conversão da nobreza ao capitalismo agrário.¹⁸ Isso, juntamente com a realização precoce de um Estado unitário, estabeleceu um modelo no qual o Estado se apoiava em indivíduos independentes, cujo relacionamento com o Estado era mais *associativo* do que subordinado. As classes superiores inglesas eram senhoras do Estado.

A sociedade francesa, em contraste, manteve uma estrutura hierárquica fechada por muito tempo. Quando a Revolução privou essa estrutura de sua legitimidade política, a lógica da situação tornou necessário o *uso do Estado para libertar o indivíduo*, garantindo-lhe os direitos. O novo Estado, que, ao que se pretendia, incorporava a vontade geral, mantinha-se alto e poderoso como única fonte de autoridade legítima, em grande parte inacessível à mediação de instituições associativas que pertenciam à sociedade civil. Como consequência, enquanto na Inglaterra o relacionamento Estado-indivíduo era basicamente descontraído, na França tornou-se muitas vezes tenso e dramático, fazendo com que os cidadãos entrassem em choque com o poder estatal em solidão heróica e rebelde, como um personagem numa tragédia clássica. Nesse meio tempo, o Estado, que se transformara numa sede zelosa da vontade geral mediante as ficções de representação onipotente (*assembléisme*) e de governo plebiscitário (bonapartismo), oscilou entre democracia e despotismo.¹⁹ Disso resultou a preocupação de liberais franceses, como Tocqueville, de aclimatar na França uma trama associativa do modelo americano que pudesse frear o poder estatal. Voltaremos a encontrar esses dois modelos, especialmente o francês, quando seguirmos a sorte do liberalismo nos dois últimos séculos, tanto na Europa como aliures.



As raízes do liberalismo

Este capítulo e os três seguintes serão os capítulos de caráter mais histórico neste livro de perspectiva histórica. Devotarei aqui duas seções para assinalar algumas raízes do liberalismo da Reforma ao Iluminismo e o começo do século XIX; os capítulos 3, 4 e 5 proporcionam uma visão generalizada da teoria liberal desde os *whigs* de peruca até os neoliberais de dias ulteriores. No decurso de três séculos, o liberalismo enriqueceu-se verdadeiramente em temas e em tópicos, mas o enriquecimento da doutrina liberal raramente foi um processo linear. Muitas vezes, progressos numa direção foram contrabalançados por retrocessos. Qualquer impressão de triunfalismo deve ser evitada, porque o liberalismo teve de aprender coisas importantes com o desafio de ideologias rivais.

Primeiras fontes modernas

O liberalismo clássico, ou liberalismo em sua forma histórica original, pode ser toscamente caracterizado como um corpo de formulações teóricas que defendem um Estado constitucional (ou seja, uma autoridade nacional central com poderes bem definidos e

limitados e um bom grau de controle pelos governados) e uma ampla margem de liberdade civil (ou liberdade no sentido hobbesiano, individualístico examinado no capítulo 1). A doutrina liberal clássica consiste em três elementos: a teoria dos direitos humanos; constitucionalismo; e “economia clássica” (*grosso modo*, o ramo de conhecimento inaugurado por Adam Smith, sistematizado por David Ricardo e ilustrado, entre outros escritores, por Mill). Tratarei dos direitos e constitucionalismo nesta seção, e da economia clássica na próxima.

Direitos e modernidade

A luta formativa do liberalismo foi a reivindicação de direitos — religiosos, políticos e econômicos — e a tentativa de controlar o poder político. A cultura moderna é normalmente associada a uma profusão de direitos *individuais*; historicamente, podemos dizer que a liberdade se relaciona com o advento da civilização moderna, primeiro no Ocidente e, depois, em outras partes do mundo. Parece seguir-se a fórmula de que liberdade é igual a modernidade que é igual a individualismo. Sem medo de errar, podemos procurar as raízes do liberalismo na experiência histórica da modernidade. Mas onde começar? Uma vez admitido que a escala e crescimento são a marca distintiva da modernidade, onde se encontra o ponto em que isso se passou, o divisor de águas histórico?

Foi dada uma resposta a essa questão pela assim chamada escola reacionária da teoria social — os publicistas franceses como Maistre e Bonald que escreviam em reação hostil à Grande Revolução. A opinião deles consistia em que os males da Revolução remontavam — através do Iluminismo — à Reforma protestante do século XVI. O grande culpado original fora Lutero, que soltara o demônio do individualismo. Desde então, argumentaram eles, a crítica e a anarquia entraram a solapar a ordem social e os seus alicerces, os princípios de autoridade e hierarquia. Esses reacio-

nários concordariam com a nossa equação de modernidade e liberdade, mas a julgavam em termos fortemente derogatórios.

Mas outros, até mesmo protestantes fiéis, viram a Reforma não como iniciadora da modernidade, mas, no máximo, como um importante antepassado da mesma. Hegel foi um exemplo típico e de grande influência. Para Hegel, o cristianismo, com a sua metafísica da alma, foi o berço histórico do princípio da individualidade. A liberdade grega fora uma conquista gloriosa, mas não desenvolveu a individualidade humana. A Reforma trouxe consigo uma forte afirmação da consciência individual, disse Hegel, mas mesmo no Ocidente cristão a liberdade como individualidade não alcançou uma forma ativa até a Revolução e Napoleão. Foi então que a “sociedade civil” composta por indivíduos mundanamente independentes recebeu sua legitimação apropriada, mais visivelmente no Código de Napoleão, o direito civil da Europa pós-revolucionária. Antes daquele momento, a individualidade, a força motora na cultura da modernidade, vivera por muito tempo como uma crisálida. Portanto, o divisor de águas moderno não fora tanto 1500 quanto 1800 — um deslocamento considerável.

O tema protestante da inviolabilidade de consciência foi uma contribuição poderosa e seminal para o credo liberal. Mas será que na história das instituições liberais o vínculo entre consciência e liberdade era tão reto e direto? As seitas protestantes que sustentavam a liberdade de consciência diante da intransigência católica recaíam muitas vezes, elas próprias, na intolerância e na repressão. A morte na fogueira do médico Miguel Servetus na Genebra calvinista (1553) tornou-se uma *cause célèbre* do furor protestante contra a heresia; de pronto, a perseguição entrou em prática, como Erasmo tristemente previra, em ambos os campos, a Reforma e a Contra-Reforma. Compreensivelmente, o pensamento político de vanguarda respeitou por um tempo a liberdade religiosa, embora temesse tanto o fanatismo como tinha o poder — o tempo que se alongou de Richard Hooker (1554–1600), o

principal defensor da solução elisabetana, até Hobbes e Spinoza em meados do século XVII.

Pouco antes da Primeira Guerra Mundial, o proeminente teólogo protestante liberal Ernst Troeltsch (1865–1923) advogou com vigor que a moderna cultura religiosa se apartasse da Reforma. Desafiando as devoções das classes médias alemãs, que adoravam a luta de Lutero contra Roma como uma prelibação da liberdade moderna, a Troeltsch a Reforma pareceu fundamentalmente não moderna. Longe de anunciar o pluralismo moderno, disse Troeltsch, seus líderes tinham sustentado fortes crenças teocráticas dignas da Idade Média. Troeltsch estava deliberadamente contradizendo seu professor em Göttingen, Albrecht Ritschl (1822–1889). Para Ritschl, Lutero libertara o cristianismo do retraimento místico, ao redirecionar as energias religiosas no sentido do serviço no mundo e no sentido da estrita observância das obrigações de cada um para com a família, o trabalho e o Estado. Mas, segundo Ritschl, o indivíduo levava uma vida religiosa principalmente por meio de sua participação na Igreja estabelecida. Tal não se dava, replicou Troeltsch: a verdadeira fé tem origem na experiência pessoal. Na Inglaterra, em contraste com a Alemanha luterana, a dissidência calvinista logrou criar um ambiente de reforma ousada. Mas, no todo, o individualismo protestante vingou apenas nos movimentos místicos espontâneos do século XVIII, como o pietismo. Na revisão de Troeltsch, o protestantismo moderno, portanto, muito pouco devia à fidelidade autoritária à escritura da Reforma.¹

Alguns ramos da Reforma prefiguraram o pluralismo liberal moderno e o seu respeito ao indivíduo heterodoxo. Poucas seitas como os socinianos, uma corrente ítalo-polonesa dos primórdios do século XVII, e pensadores como Milton, o poeta-profeta do puritanismo inglês, pregavam a tolerância muito acima de sua época. Na “Aeropagítica” (1644), subtitulada “um discurso a favor da liberdade de imprensa livre de licença”, a defesa da liberdade de

consciência desdobrou-se num argumento a favor da liberdade de opinião.

A tolerância religiosa tornou-se também a pedra angular do sistema protoliberal de Locke. Sua *Carta acerca da tolerância* (1689), cheia de simpatia pelos dissidentes arminianos, declarou que a perseguição é contrária à caridade e, portanto, não cristã. Locke sublinhou que o cuidado da alma cristã requer “persuasão interna” e, assim, um livre consentimento, ao invés de coerção.

Na “teologia natural” de William Paley (*The Principles of Moral and Political Philosophy*, 1785), a argumentação a favor da tolerância tornou-se utilitária, afirmando que “a própria verdade resulta da discussão e da controvérsia”. Nesse meio tempo, o mais destacado *philosophe*, o deísta Voltaire, salientou em seu próprio *Traité sur la tolérance* (1763) que, enquanto a tolerância nunca provocara uma convulsão social, a intolerância causara muitos banhos de sangue. Assim, a tolerância, tão ardentemente advogada pelo puritano de formação John Locke, tornou-se o objeto de justificações seculares. A luta pelos direitos religiosos alimentou a idéia de direitos individuais gerais, uma das próprias fontes do liberalismo.

Direitos: direito natural e consentimento

A principal força na legitimação conceitual da moderna idéia de direitos foi a modernização da teoria de direito natural. A noção de um direito natural era muito antiga. Poderia ser encontrada na filosofia estoica, nas obras de Cícero (notadamente *De republica* e *De officiis*), na jurisprudência imperial romana (notadamente Gaio e Ulpiano), e nos padres da Igreja. A contenção básica da teoria do direito natural é a de que existe uma lei mais alta, “uma razão reta (*recta ratio*) segundo a natureza”, como disse Cícero (em *De republica*, livro 3, cap. 22). Essa razão tão imutável aplicada ao comando e proibição é “direito” porque permite às pessoas diferenciar o bem do mal consultando não mais do que suas cabeças e

corações, seu senso moral interno. O próprio Cícero sugerira que havia um parentesco entre tal direito natural e o direito das gentes – na realidade, um direito consuetudinário da humanidade (*jus commune*).

Há diferenças significativas entre a teoria do direito natural dos antigos (jusnaturalismo clássico) e elaborações posteriores, medievais e dos primórdios da era moderna. Antes do Principado (que se iniciou com Augusto no século I a.C.), os romanos tinham tido a liberdade na conta de um direito cívico conquistado, em vez de considerá-la um atributo inato dos seres humanos.² Mas, poucos séculos depois, ocorreu uma mudança conceitual no *Digesta*, o conjunto de precedentes que integrava o *Corpus Juris Civilis* de Justiniano, do século VI. Incluía uma definição da liberdade como “a faculdade natural que nos assiste de fazermos aquilo que queremos”. Essa definição era uma prefiguração da liberdade negativa, formulada em linguagem patentemente jusnaturalista.

O conceito de direito sofreu modificações ainda mais profundas durante a transição da Antiguidade para a Idade Média. Nossa noção de direito denota uma reivindicação caracterizada, muitas vezes relativa a coisas (como o direito de propriedade), e tem um forte lado subjetivo. O conceito romano de *ius*, em contraposição, era bem objetivista.³ Ulpiano, no século III a.D., e os *Instituta* diziam “que a justiça é a determinação contínua e duradoura de atribuir a cada um seu *ius*” (o famoso princípio *suum cuique tribuere*). Isto significava simplesmente que um juiz devia sempre buscar a solução justa de uma disputa. Os comentaristas medievais das *Instituta*, como Azo de Bolonha (cerca de 1200), entenderam que o dito de Ulpiano significava que as pessoas deviam respeitar as respectivas reivindicações. Levados pelo emaranhado de relações feudais, juristas medievais terminaram por mesclar dois conceitos que originalmente eram distintos no direito romano: *ius* e *dominium*, ou propriedade. Inicialmente, o *dominium* referia-se apenas a possessões e não a relações interpessoais. Mas no século XIII o grande glosador

Acúrsio concebeu o *dominium* como qualquer *ius in re*. Qualquer direito que podia ser defendido *erga omnes* – isto é, contra qualquer outra pessoa – e que poderia ser alienado por seu próprio proprietário veio a ser considerado um direito de propriedade.

Na baixa Idade Média, essa fusão criativa de *ius* e *dominium* foi aprofundada. Por sua vez, pensadores nominalistas como Gerson em Paris misturaram o conceito de *ius* com a faculdade natural de *libertas*. De acordo com Richard Tuck, um luminar na história da teoria do direito natural, o resultado final da resistência ao evangelismo franciscano residiu na conclusão de que os indivíduos têm direitos de *dominium* sobre suas vidas e bens. Esse direito decorre não do direito civil ou do intercursos social, mas da própria natureza das pessoas como seres humanos.⁴

No início da Idade Moderna, os conceitos de direito natural influenciavam primariamente o direito público.⁵ Mas o robusto novo conceito de direitos naturais como reivindicações subjetivas de largo alcance logo invadiu a teoria da ordem social, e o modelo do “contrato social” emergiu como a versão política da teoria do direito natural. O modelo do contrato social, que era uma peça central no primeiro pensamento político moderno de Hobbes a Rousseau, serviu à idéia de direitos naturais com vigor. Suas premissas individualistas, como coisa distinta de suas conclusões políticas, revelaram-se ingredientes cruciais na ascensão do pensamento liberal.

O contratualismo não nasceu automaticamente do conceito medieval de direitos subjetivos e de sua moldura jusnaturalista. Em vez disso, ocorreu um novo fenômeno. O jesuíta Francisco Suárez (1548–1617), o principal publicista da Contra-Reforma, também reconhecia que Lutero e Maquiavel haviam posto de lado o direito natural. A visão sombria de Lutero sobre a pecaminosidade humana dificilmente era compatível com o pressuposto jusnaturalista de que as pessoas, embora caídas, podiam aprender a vontade de Deus e dessa forma refletir a justiça divina ao ordenar a sociedade. Nem

a razão do Estado de Maquiavel dava lugar a critérios de uma justiça preternatural.⁶ Conseqüentemente, Suárez e outros acreditavam que o contra-ataque católico contra protestantismo e secularismo exigia um total retorno à perspectiva do direito natural.

Suárez não esqueceu as formas que assumira a teoria legal na baixa Idade Média. Iniciou seu tratado *De Legibus ac Deo Legislatore* ("Sobre as leis e Deus legislador", 1612) observando que *ius* não significava apenas "o que é direito", mas também denota "uma certa capacidade moral que todos possuem". Ilustrou essa capacidade mencionando o apego do proprietário a suas posses. Além disso, compreendendo o quão funcionais eram tais direitos na convivência, Suárez viu que também os católicos necessitavam desses direitos para resistir ao poder protestante nos países reformados.

Suárez teve dificuldades em conceber que os direitos subjetivos estavam subordinados a um conjunto holístico, um todo moral-social definido por uma visão tradicional de direito natural. Essa síntese de tomismo e nominalismo de Occam deu ao mundo ibérico um cunho político duradouro.

Contemporâneo de Suárez, o holandês Hugo Grotius (1583-1645) era de outra opinião. Na sua grande obra de 1625 *De iure belli ac pacis* ("Sobre a lei de guerra e paz"), ele definiu o Estado ou a sociedade política como "uma comunidade de direitos e soberania" (II. IX. VIII. 2). O Estado era um grupo separado do resto da humanidade por direitos particulares. Grotius propôs-se salvar padrões morais universais do ceticismo renascentista. Postulou uma ética *minimalista*, composta apenas de dois princípios: a legitimidade de autopreservação e a ilegalidade do dano arbitrário feito aos outros. Isso deu origem a uma nova visão da teoria de direito natural. Exatamente como Maquiavel separara a análise política da ética, Grotius redefiniu o direito natural à parte da teologia.

Grotius, como auxiliar e conselheiro do grande estadista Jan van Oldenbarnevelt, passara muitos anos tentando prevenir um choque entre os calvinistas ortodoxos e a minoria arminiana na

Holanda. Em 1612, Oldenbarnevelt tornou Grotius, que mal atingira os trinta anos de idade, conselheiro pensionista (primeiro executivo) de Rotterdam. Infelizmente, sete anos mais tarde Oldenbarnevelt fracassou miseravelmente em conter o ambicioso príncipe de Nassau, um herói dos calvinistas, e foi executado. Grotius (depois de trair o seu chefe) foi condenado à prisão perpétua, e escapou numa grande cesta que a sua devotada esposa enviara à prisão cheia de livros. Terminou sua existência num naufrágio, como embaixador de Cristina da Suécia à França, mas foi reverenciado em toda a Europa como fundador do direito internacional. Na ousada reformulação do jusnaturalismo feita por Grotius, o direito natural não mais se apoiava na natureza das coisas, mas na natureza do homem. Acima de tudo, Grotius recorreu ao jusnaturalismo para dar uma explicação individualista da sociedade — o contrário mesmo da visão holística de Suárez.

Essa abordagem puramente individualista fora, não há dúvida, o cerne do contratualismo. A autoridade legítima passou a ser encarada como coisa fundada em pactos voluntários feitos pelos súditos do Estado. Como Hobbes escreveu no *De Cive* (cap. 14, p. 2), as obrigações decorrem de promessas — isto é, de opções claras praticadas pela vontade individual. Grotius ainda acreditava (como não ocorreu no caso de Hobbes) na sociabilidade natural; mas, como Grotius, Hobbes rompeu com a velha visão da sociedade e da ordem política. Rejeitando a idéia de ordem natural, Hobbes partiu do indivíduo e viu a sociedade como uma coleção de indivíduos.⁷ Essa forma racionalista e individualista de modernizar o direito natural⁸ tornou o jusnaturalismo, nas palavras agora veneráveis de Otto Gierke, "a força intelectual que finalmente dissolveu a visão medieval da natureza dos grupos humanos".⁹

Ora, o pensamento protoliberal era uma mistura do contratualismo de Locke e do constitucionalismo de Montesquieu. John Locke (1632-1704), o primeiro pensador liberal que teve grande influência, teorizou um contrato social que estabeleceu um governo

legal em termos individualistas, como o fizera Hobbes, embora o *Leviatã* (1651) propusesse a monarquia absoluta enquanto Locke defendia um governo limitado. Apesar de todo o individualismo que partilhavam, no entanto, há todo um mundo de diferença conceitual entre Hobbes e Locke – um, absolutista, o outro, um protoliberal –, e o ponto crucial da questão consiste na reelaboração frutífera por parte de Locke da noção de consentimento.

A necessidade de consentimento como base para a legitimidade viera à tona em teoria política bem antes de Locke, primeiro no livro de Marsílio de Pádua *Defensor Pacis* (1324) e depois no movimento conciliar antipapista no interior da Igreja, no século XV. Marsílio sustentara que, igualmente no Estado e na Igreja, as pessoas – ou sua maioria – possuem o direito de eleger, “corrigir”, e, se necessário, depor os governantes, fossem seculares ou eclesiásticos. A Occam (cerca de 1300–1349) é geralmente atribuído o mérito da primeira derivação da legitimidade governamental do consentimento baseado no direito natural. Mais tarde, vários grandes teóricos como Hooker, Suárez, e o alemão Johann Althusius (morto em 1638), um dos pais do federalismo, também julgaram o consentimento como a fonte da obrigação política.

A reconsideração do direito natural por Grotius e Hobbes fora acompanhada por uma forte ênfase na vontade. Esse velho conceito agostiniano¹⁰ fora muito realçado pela importância dada pelo nominalismo de Occam à idéia de direitos subjetivos. Nominalistas, inclusive Occam, haviam celebrado o livre-arbítrio humano juntamente com o de Deus. Suárez buscara atenuar o papel da vontade no mito do direito natural; mas os occamistas estimavam que o direito natural era obrigatório por ser tido como a vontade de Deus.

A idéia de consentimento como origem da autoridade legítima implica vontade politicamente expressa. Mas o consentimento pode variar em torno de dois eixos. Em primeiro lugar, o consentimento pode ser concebido tanto numa base individual como corporativa. Em segundo lugar, o consentimento a um governo pode ser dado

seja de uma vez por todas, seja periódica e condicionalmente, caso em que pode ser retirado (ou não) segundo a opinião dos cidadãos quanto à qualidade do desempenho governamental.

No caso da maioria dos prévios pensadores do consentimento, este era um ato corporativo da comunidade que fora efetuado no passado.¹¹ A originalidade de Hobbes e Locke consistia em sublinhar o consentimento *pelo indivíduo*. A inovação por parte de Locke (no seu *Segundo tratado sobre o governo*, publicado em 1689) consistiu em fazer o consentimento (mesmo tácito) periódico e condicional. A obra de Locke, para citar um dos seus mais capazes intérpretes modernos,¹² inaugurou “a política de confiança”. Locke encarou os governantes como curadores da cidadania e, de forma memorável, imaginou um direito à resistência e mesmo à revolução. Dessa maneira, o consentimento tornou-se a base do controle do governo.

O contratualismo de Locke representou a apoteose do direito natural no sentimento individualista moderno. Hobbes antes dele e Rousseau depois imaginaram contratos sociais em que os indivíduos alienariam por inteiro seu poder em favor do rei ou da assembleia. Por contraposição, em Locke os direitos pessoais provêm da natureza, como dádiva de Deus, e estão longe de dissolver-se no pacto social. Enquanto os membros do pacto, no caso de Hobbes, abandonam todos os seus direitos exceto um – suas vidas –, os indivíduos de Locke só abandonam um direito – o direito de fazer justiça com as próprias mãos – e conservam todos os outros.¹³ Ao sacralizar a propriedade como direito natural anterior à associação civil e política, Locke realçou uma tendência que já tinha quinhentos anos de idade: a fusão pós-clássica de *ius* e *dominium*, de direito e propriedade. Entronizando o direito de resistência, ele ampliou o princípio individualista de vontade e consentimento. E consentimento, em lugar de tradição, é a principal característica da legitimidade em política liberal.

Constitucionalismo

É o bastante, no que diz respeito ao elemento de direitos, o primeiro e mais importante dos três componentes do liberalismo clássico. Quanto ao segundo componente, constitucionalismo, pode ser consideravelmente mais breve. Uma constituição, escrita ou não, consiste nas normas que regem o governo.¹⁴ É a mesma coisa que o governo da lei, que sustenta a exclusão tanto do exercício do poder arbitrário quanto do exercício arbitrário do poder legal.

Diversas teorias quanto às raízes ocidentais da doutrina constitucionalista e de sua legitimidade foram apresentadas. No século XIX, o grande historiador William Stubbs (1829–1901), de Oxford, alimentou devotamente a idéia de que o parlamento gótico fora uma assembléia política. Refutando Stubbs, o professor de Cambridge Frederick William Maitland (1850–1906) demoliu a lenda e estabeleceu que o parlamento medieval inglês fora, em vez disso, essencialmente uma corte de justiça. O estudo clássico de A. V. Dicey, *The Law of the Constitution* (1885), mostrou que o governo da lei era a essência do constitucionalismo.

Stubbs, em sua monumental *Constitutional History of Medieval England* (1873–1878), também deu crédito a outra e mais rudivel lenda: a idéia de que a liberdade inglesa provinha de um tronco de liberdade teutônica, e portanto anglo-saxã. “A liberdade estava no sangue”, escreveu muito antes dos normandos e da Magna Carta.

O pupilo de Maitland em Cambridge, J. H. Figgis, respondeu com uma teoria mais séria. Ele seguiu o constitucionalismo, a lei da liberdade, até os laços contratuais do feudalismo. Que mais, argumentava Figgis, poderia ter dado à sociedade medieval, com a sua economia rudimentar, o privilégio (especialmente na Inglaterra) de um Estado centralizado circunscrito por garantias fundamentais para seus súditos? A erudição moderna discordou da opinião de Figgis. Tudo bem contado, o Japão também tivera estruturas

feudais, mas não desenvolveu qualquer coisa como o constitucionalismo ocidental. O historiador constitucional americano Charles McIlwain reagiu à teoria feudal ao realçar o papel do direito romano no pensamento político medieval.¹⁵

Mais recentemente, Brian Tierney escolheu uma explicação alternativa. Na sua opinião, as raízes do constitucionalismo no Ocidente foram amplamente eclesiásticas. Figgis sublinhara a linha de pensamento de Gerson a Grotius, do conciliarismo no século XV ao jusnaturalismo moderno do século XVII.¹⁶ Tierney, no entanto, mostrou que as doutrinas conciliares como o consentimento se tornaram conhecidas muito antes da era de Gerson, nas glosas sobre direito canônico desde 1200. Naquela época, um debate acirrado entrou a opor partidários da teocracia papal e defensores do poder eclesiástico e até mesmo autoridades seculares independentes. Em Platão, Aristóteles e Cícero, o problema da origem da obrigação foi posto à sombra pela questão do melhor regime. Mas pelo menos desde João de Paris (1255–1306), um dos primeiros tomistas, o problema jusnaturalista de *legitimidade* vinha preocupando a filosofia política. O primeiro pensamento político moderno, de Hobbes e Locke a Rousseau, devotou-se a isso. Tais pensadores aproximavam-se do problema da legitimidade (em sua resposta, a doutrina do consentimento), num espírito individualista, enquanto seus predecessores medievais estavam sob o encanto da hierarquia e do todo.

Conclusão

Nossa busca das raízes dos conceitos de direitos e constitucionalismo deu num quadro de certa forma irônico. Iniciamos nosso inquérito seguros no conhecimento de que a liberdade moderna, o fenômeno histórico que é, a um tempo, fundamento e resultado do movimento liberal, está ligado ao crescimento do individualismo. Como o individualismo não floresceu em larga escala antes da Idade

Moderna, voltamo-nos para a modernidade como o divisor de águas da liberdade no seu sentido plenamente contemporâneo. Dado o papel essencial da Reforma no progresso da liberdade de consciência, era lógico que a estudássemos. Mas o tempo de Lutero e de Calvino revelou-se no máximo um prólogo à cultura do individualismo, já que o teocratismo da Reforma era fundamentalmente autoritário, seja no conformismo luterano, seja no dinamismo social das seitas puritanas. Seguimos então Hegel e Troeltsch e situamos a liberdade moderna na nova religiosidade do misticismo do século XVIII e na sociedade civil da Europa pós-revolucionária (e, não é preciso dizê-lo, dos Estados Unidos).

Contudo, quanto mais fundo penetrávamos nas raízes dos direitos e do constitucionalismo, mais achamos que decisivos desvios conceituais haviam sido realizados naquele prolongado e ainda sombrio laboratório da cultura ocidental: a Idade Média. Azo de Bolonha, Acúrsio, Occam e Gerson mostraram-se quase tão importantes quanto os primeiros contratualistas e jusnaturalistas modernos – Grotius, Hobbes, Pufendorf, Locke e Rousseau. Não obstante, no pensamento político moderno, assim como na cultura política moderna, não se tratou apenas de combinar a idéia de direitos e consentimento, ambas já presentes nos juristas e filósofos medievais. Tal combinação, por mais valiosa que fosse, tinha uma dimensão adicional, distintamente pós-medieval: uma visão da sociedade individualista, não-holística e não-hierárquica. Em última instância, é isso que separa o mundo de Locke do mundo de São Tomás de Aquino, de Occam e de Gerson – e traz o contrato social dos primeiros pensadores modernos para perto do nosso próprio universo liberal democrático.

O legado do Iluminismo

Muitas vezes se diz que o liberalismo decorre em grande parte do Iluminismo. Isto é, em grande parte, verdade, mas, para compreendê-lo, devemos rememorar a natureza daquela era intelectual. Um de seus mais importantes intérpretes, Paul Hazard, argumentou que o Iluminismo foi basicamente uma tentativa de substituir a religião, a ordem e o classicismo pela razão, pelo progresso e pela ciência.¹⁷ Apoiou-se no novo senso de expansão do domínio sobre a natureza e a sociedade que tomou conta da Europa por volta de meados do século XVIII, na esteira de um notável crescimento de população, comércio e prosperidade que se seguiu a uma era de depressão econômica. Como tal, o Iluminismo significou acima de tudo uma “recuperação do alento”, na formulação correta de Peter Gay.¹⁸ Ao mesmo tempo que se desdobrava na obra de Voltaire e Diderot, Hume e Adam Smith, Lessing e Kant, o Iluminismo juntou uma complexa coleção de idéias que abrangiam direitos humanos, governo constitucional e *liberismo*, ou liberdade econômica. O pensamento do Iluminismo veio a coincidir com a maior parte dos ingredientes do credo liberal clássico, sem ser sempre liberal em termos estritamente políticos.

“*Nous cherchons dans ce siècle à tout perfectionner*”: o comentário de Voltaire a respeito das reformas penais humanitárias advogadas por Cesare Beccaria – um dos pontos altos do pensamento reformista, naquele século – capta a essência da época. Na maioria dos casos, os *philosophes* eram autores voltados para a prática. Com a exceção de Kant, não alcançaram a estatura intelectual de Descartes ou Leibniz, de Grotius ou Hobbes, mas tinham objetivos bem diferentes. O jogo que jogavam se chamava melhoria mediante reforma. A primeira coisa em que acreditavam era a perfectibilidade do homem, e, por isso, do mundo. Mesmo Rousseau, de quem não se pode dizer que acreditasse no progresso, era relativamente esperançoso no que diz respeito ao homem, desde que fosse

adotado o contrato social certo ou conseguida a educação certa (como estipulou no *Émile*, seu tratado pedagógico de 1762, publicado no mesmo ano em que o foi o seu catecismo republicano). Na medida em que procuravam pôr em prática a perfectibilidade, os *philosophes* aproximaram-se da essência da famosa identificação kantiana do Iluminismo com a emancipação da humanidade em relação à tirania e à superstição.¹⁹

Pensamento político

Locke reforçou sua teologia dos direitos naturais com uma preocupação clara pelo governo da lei. Nenhuma outra estratégia se ajustaria à sua incorporação do consentimento corporativo no grande tema liberal de consentimento (revogável) como controle (periódico). Nessa medida, Locke, o paladino dos direitos, também se inclinou para o constitucionalismo. Mas só com Montesquieu veio uma explicação inteiramente desabrochada do constitucionalismo, pois *Do espírito das leis* ofereceu o que o *Segundo tratado de Locke* não fez: uma ampla consideração de como distribuir a autoridade e de como lhe regular o exercício, desde que se quisesse aumentar ou apenas preservar a liberdade. Em resumo, Montesquieu deu ao protoliberalismo aquela profundidade institucional que lhe faltava na tradição contratualista. Por causa disso, e também por causa de seu poderoso esboço de uma justificação sociológica da lei e da política, Montesquieu, o segundo grande antepassado do liberalismo clássico depois de Locke, é corretamente tido na conta de um dos iniciadores do Iluminismo.

O bloco histórico formado pela Renascença e o Barroco, o inteiro florescimento da “civilização da corte” na “Europa das capitais”,²⁰ testemunhara uma grande mudança no conceito da lei. O acolhimento muito difundido da jurisprudência romana contribuiu para a emergência de uma nova relação entre governo e normas legais. Enquanto antes havia sido encarado principalmente

como uma simples estrutura da ação governamental, o direito passou então a ser visto sob nova luz, como um *instrumento* de poder.²¹ A ideologia política mais característica do Iluminismo, o despotismo esclarecido, lançou largamente mão dessa nova perspectiva – a visão “maquiavélica”, por assim dizer – das normas como instrumentos do poder. Mas as formulações clássicas da teoria do despotismo esclarecido submetiam o poder monárquico e a nova abordagem instrumental da lei ao clima de opinião gerado pela ideologia da liberdade e do aperfeiçoamento.²²

Assim, o *locus classicus* do conceito de despotismo esclarecido, o *Essay on the Form of Government and the Duties of Sovereigns* (1771) (que Frederico o Grande escreveu em francês para que Voltaire o lesse), proporcionou uma base contratualista implícita em sua ênfase nos deveres monárquicos. Representava o rei como o primeiro funcionário do Estado, moral senão legalmente responsável perante os seus súditos, que ele chegou a chamar de “cidadãos”. Os proponentes principais do absolutismo progressista na Europa ocidental, os economistas franceses conhecidos como fisiocratas (embora não endossassem o conceito de contrato social), fizeram uma distinção entre o “despotismo legal” e o simples despotismo, falando em uma monarquia funcional como uma autocracia, identificada com a proteção da liberdade e da propriedade, abstendo-se inteligentemente de meter-se no jogo livre do mercado. No discurso do despotismo esclarecido, o que Frederico sublinhou foi “esclarecido” e não “despotismo”. Graças ao impacto do Iluminismo, o absolutismo sofreu uma curiosa metamorfose num paradoxo: autocracia responsável – no nível de legitimidade senão no nível do exercício real do poder.²³

As teorias políticas dos *philosophes* dividem-se em três posições principais. Voltaire (e por um tempo Diderot) esteve perto da monarquia esclarecida, como os fisiocratas e o amigo deles, Turgot. Uma idéia protoliberal, uma espécie de modelo parlamentar anglófilo foi sustentado, com muita influência, por Montesquieu,

com a sua tese constitucionalista da necessidade de uma separação de poderes. Por fim, uma posição republicana, fortemente democrática em espírito, encontrou em Rousseau seu pregador.²⁴ A utopia de Holbach, *Ethocracia* (1776), combinou o *pathos* moralista e anticomercialista de Rousseau com a defesa de corpos representativos (como parlamentos) que partilhariam da soberania, como uma maneira de prevenir o despotismo monárquico – o que não difere muito de Montesquieu. O que mais importa é que lições extraídas de Locke (direitos naturais), Montesquieu (divisão de poderes) e Rousseau (o elemento democrático) combinaram-se num novo sistema republicano erigido na época na América independente – e então ajudaram a moldar as opiniões constitucionais da Revolução Francesa.

Ainda assim, falando de modo geral, o Iluminismo não foi em essência um movimento político. Era de orientação prática, mas seu zelo reformista dirigia-se mais a códigos penais, sistemas de educação e instituições econômicas do que à mudança política. Isso era verdade também fora da França. Gibbon realizou-se principalmente em “história filosófica”, Beccaria em reforma penal, Lessing em crítica teatral, estética e filosofia da história, e Kant em teoria do conhecimento e ética. Hume deixou uns poucos ensaios meditados além de sua *History of England* e sua obra crucial em filosofia, mas escreveu como um *tory*, conservador utilitário, e não como um modernizador político. Como veremos, havia mesmo um Iluminismo *conservador*. Por fim, se quisermos identificar as principais contribuições do Iluminismo à cosmovisão liberal, temos de voltar-nos para outra área – a teoria da história. Nesse ponto, em que pesem algumas intuições de Voltaire que desbravaram terreno, de longe a obra principal foi dada pelo Iluminismo escocês.

Pensamento histórico e econômico

O Iluminismo chamou a sua manobra de encarar os acontecimentos, ou a sucessão das épocas, em busca de significados mais profundos e de amplas matizes, de “história filosófica”. Seu conteúdo primordial era a história da civilização, mas isso, por sua vez, tinha um foco mais específico, a “história da sociedade civil”, parafraseando o título do livro de 1767 de Adam Ferguson. Influenciados pelo interesse de Montesquieu por causas subjacentes das formas sociais, os historiadores filosóficos escoceses como Ferguson, Adam Smith e John Millar construíram entre eles uma teoria de desenvolvimento da humanidade em estágios. Alguns esquemas de estágios sublinharam modos de subsistência, como os quatro sistemas de manutenção de Millar (e de seu mestre Smith), da caça e do pastoreio até a agricultura, e então a “sociedade comercial”. A sequência do próprio Ferguson concentrou-se antes na condição dos costumes e distinguiu três estágios: selvagem, bárbaro e polido. Os teóricos sociais escoceses insistiram num progresso da vida bruta à vida refinada. Foi com Ferguson e com o famoso discurso de Rousseau *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754) que a expressão “sociedade civil” entrou em uma nova carreira semântica. Onde a palavra *civil* em *sociedade civil* correspondera antes a *civitas*, e possuía tradicionalmente um significado “político”, em Rousseau e Ferguson *civil* relacionava-se com *civilitas*, significando “civildade” ou “civilização”. Como tal, referia-se à condição da moral e dos modos sem qualquer necessária conexão com a política. (Hegel e Marx, subsequentemente, firmaram “sociedade civil” nesse sentido não político.)

O caminho da vida bruta ao refinamento descrito nos esquemas dos escoceses era também um caminho da pobreza à prosperidade. Uma passagem brilhante ao fim do Livro I de *A riqueza das nações* de Adam Smith (1723–1790) declara que mesmo o “camponês frugal e trabalhador” numa sociedade comercial vivia muito

melhor do que “um rei africano, senhor absoluto das vidas e liberdades de dez mil selvagens nus”. O segredo da superioridade, mesmo das camadas mais baixas da “sociedade civilizada”, disse Smith, devia-se à produtividade muito mais elevada de sua divisão do trabalho. Vários autores na época partilhavam essa compreensão de que a força econômica significava novos e melhores padrões de vida mesmo para as massas trabalhadoras. Locke, por exemplo, observou que, embora controlassem grandes extensões de terra, os chefes índios alimentavam-se, vestiam-se e habitavam pior do que um diarista inglês, simplesmente porque este pertencia a uma economia em que a produção da terra, mediante a indústria e a propriedade, era tão mais adiantada.

Podemos ver que o Iluminismo estava descobrindo ou inventando a economia. Mas o grande texto básico da economia clássica, *A riqueza das nações* (1776), não era inteiramente original em sua análise e receita de mecanismos de mercado. Isso fora descoberto por liberistas convictos como os fisiocratas. Smith dedicou sua *magnum opus* ao líder fisiocrata François Quesnay (1694–1774), o médico de Madame de Pompadour. A contribuição do próprio Smith consistia no seu exame cuidadoso da divisão do trabalho como fator subjacente da prosperidade moderna.

A criação da economia clássica foi acompanhada por uma considerável mudança de valores. Na época em que Smith, um professor de filosofia moral em Glasgow, se dedicou à economia, ocorria um debate entre os *philosophes* a respeito do bom ou mau luxo. Voltaire e Hume justificavam o luxo apoiando-se em motivos utilitários (porque produzia empregos), mas Diderot e Rousseau o achavam pior do que inútil – julgavam-no prejudicial. Uma velha sabedoria histórica atribuía ao luxo a culpa pela debilitação e, portanto, pelo declínio de grandes impérios, sendo Roma o caso mais conspícuo. Contra esse humanismo moralista, outros escritores afirmavam uma nova visão que legitimava a riqueza. A defesa da opulência punha muitas vezes a magnânima laboriosidade de co-

merciantes e artesãos diligentes no lugar da ética frugal da virtude cívica sustentada por moralistas como Rousseau, apoiando uma ética do trabalho fundado no princípio do ideal cívico. Mas os partidários da riqueza afirmavam algumas vezes que o bem-estar social não era tanto o resultado de qualquer virtude, privada ou cívica, quanto uma consequência não intencional de muitos atos egoístas. Argumentavam que a própria busca de interesse pessoal levava à prosperidade geral e, em última instância, à harmonia social.

Essa linha de argumentação, bem conhecida desde a obra de Bernard Mandeville *Fable of Bees*, de 1714, e seu lema perverso, “vícios privados, benefícios públicos”, foi retomada por Hume e Smith. Corrigindo Rousseau, Smith assinalou que, embora os ricos procurassem satisfazer seus desejos infinitos por pura vaidade, seus estômagos não eram maiores que os estômagos dos pobres, e eles não podiam, através do seu consumo, esfomear o resto, como Rousseau sugerira em seu *Discurso sobre a desigualdade*. Ao contrário: o gosto pelo luxo, por tolo que fosse, dava energia à economia, e assim fazendo criava uma riqueza muito difundida embora desigual. Além disso, economias em expansão, que tanto Montesquieu quanto Gibbon reconheciam, não eram susceptíveis de colapso como tinham sido os antigos impérios: as artes do comércio logravam êxito onde havia fracassado o gênio da guerra.²⁵

Pouco a pouco, tirando proveito do crescente descrédito da idéia de glória marcial, os *interesses* passaram à frente como um novo paradigma ético, como “domadores de paixões”. O penetrante estudo de Albert O. Hirschman, *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*, faz Smith sobressair proeminentemente. Mas, num sentido, Smith é o bandido da história, pois ele não partilhava da opinião de Montesquieu (também abraçada pelo principal economista escocês anterior a Smith, o mercantilista sir James Stewart) de que o surto da sociedade comercial traria mais ordem política controlando paixões mais selvagens e turbulentas da espécie “feudal”. Ao contrário, Smith

pensava que os impulsos não econômicos estavam atrelados à tarefa de alimentar “o desejo de melhorar sua condição” de cada homem. A vaidade e o anseio de estima instigaram a maior parte da humanidade a buscar riquezas por meio de trabalho árduo (*“the toil and bustle of this world”*, nas palavras de Smith). Portanto, para Smith, o próprio “interesse” tornou-se uma paixão tão ardente quanto a velha aspiração de glória, e, ao mesmo tempo, a motivação econômica deixa de ser um sustentáculo automático da estabilidade social, como nos outros casos ideológicos estudados por Hirschman.²⁶

Deve-se tomar o cuidado de não sugerir de forma excessivamente sombria uma imagem faustiana ou demoníaca da opinião de Smith quanto ao capitalismo emergente. A despeito de toda a sua aguda consciência de algumas sérias “desvantagens do espírito comercial”, tais como os efeitos entorpecentes de tarefas simples na crescente divisão do trabalho (suas observações prenunciam a crítica da alienação, por Marx), Smith apegou-se à idéia iluminista de que o comércio era um caminho aberto para a melhoria. Como escreveu em *A riqueza das nações*:

“O comércio e as manufaturas introduziram gradualmente a ordem e o bom governo, e com eles a liberdade e a segurança dos indivíduos, entre os habitantes do campo, que haviam antes vivido numa condição quase contínua de guerra com seus vizinhos, e de dependência servil em relação aos seus superiores.” (Livro 3, cap. 4.)

Se Smith estava longe de apresentar um quadro otimista do capitalismo nascente na sua psicologia da economia, sua sociologia da economia defendia a superioridade do “espírito comercial”.

Neste ponto, temos de salientar pelo menos dois aspectos: liberdade e justiça. Quanto à liberdade, Smith não deixa dúvida de que julgava que o quarto estágio na marcha da civilização, a sociedade comercial, significava um aumento em independência,

uma vez que reduzia drasticamente o grau de dependência pessoal característico da maior parte das relações sociais na sociedade agrária. Como Hume, Smith atribuiu pouca importância à saudade humanista de um mundo de cidadania de elite, um reino de virtude cívica sustentado pelo trabalho escravo ou, no mínimo, por relações de clientela. Smith nunca esqueceu que o ardor de conquista das legiões romanas não fora resultado de opção, mas uma saída para o endividamento constante das sociedades agrárias que se apoiavam no trabalho escravo e foram forçadas a apreenhder a terra e o labor de seus vizinhos. A sociedade antiga, a despeito de todo o requinte de sua flor — a democracia da cidade —, fora uma planta estéril, incapaz de crescimento sustentado ou de uma liberdade duradoura.

Na cosmovisão clássica da ideologia cívica, a *praxis*, a ação de homens livres, foi colocada muito acima da *poiesis*, a produção ou trabalho manual. Por que motivo? Porque enquanto o objetivo da *poiesis* reside no produto e, portanto, em algo que ultrapassa a atividade que o produz, a *praxis* ou ação é um fim em si mesma. Smith foi o primeiro teórico social de importância a inverter essa valorização: em *A riqueza das nações*, a *praxis* de políticos, juristas e soldados é redondamente depreciada, enquanto a produção passa por cima. O comércio e a manufatura, e não a prática da política ou a atividade guerreira, proporcionam o modelo da atividade meritória. E essa mudança de valores implicava o abandono da propensão elitista incorporada à saudade cívica.

Os ideólogos cívicos, aos quais voltaremos na próxima seção, eram acima de tudo adoradores da virtude. Smith, no entanto, optou pela justiça acima da virtude. Ao fazê-lo, seguia a maior preocupação de outra tradição de discurso que rivalizava com a do humanismo cívico: a tradição de jurisprudência do direito natural, que foi crucial, como vimos, na formação do conceito de direitos. Foi fundamental no enriquecimento analítico de Smith a elucidação do crescimento econômico. Conforme declara abertamente

no título inteiro do seu grande livro, *Uma investigação sobre a natureza e causas da riqueza das nações*, ele estava fundando a teoria do desenvolvimento. Mas uma das principais coisas que ele comprova é que, uma vez que a sociedade comercial leva da pobreza à prosperidade, sem necessidade seja de conquista seja da sombria perspectiva de declínio, o mesmo estágio mais elevado de civilização, embora certamente desigual no que diz respeito à estrutura da sociedade e, em grande parte, não virtuoso em sua moral, era bem menos injusto do que fora o seu predecessor agrário. Pois todos os seus membros pelo menos podiam gozar de igual acesso aos meios de subsistência, devido à difusão geral da prosperidade. Juntamente consideradas, as passagens tão famosas sobre a “invisível” na *Teoria dos sentimentos morais* (1759) de Smith e em *A riqueza das nações* significam uma percepção de que o indivíduo que procura os seus próprios interesses pode não intencionalmente, a um tempo, levar a um ponto máximo a riqueza da sociedade e ajudar a distribuí-la de forma mais ampla.²⁷

A realização de Smith consistiu em enfrentar com êxito o problema do direito natural — justiça — em termos de uma nova espécie de economia política — a teoria do crescimento — e em mostrar que, pelo menos em perspectiva histórica, a responsabilidade pela justiça distributiva — ou seja, o equilíbrio entre direitos e necessidades — poderia caber àquilo que ele chamou “o sistema de liberdade natural” e a sua evolução espontânea em direção à prosperidade e ao bem-estar. Verdadeiro iluminista, Adam Smith conferiu ao tema do progresso sua profundidade socioeconômica. Promotor do pensamento liberal, Smith introduziu a idéia do progresso na defesa do liberalismo. Não espanta que ele tenha sido um crítico persistente do privilégio e da proteção. Como pilares encadeados da sociedade pré-moderna, o privilégio e a proteção não foram muito atingidos pelos porta-vozes da virtude cívica. Mas tornaram-se alvos naturais do liberalismo enquanto a voz da modernidade.

Progresso e liberalismo

Os temas de progresso e liberalismo, tão proeminentes em Smith, foram substanciais acréscimos aos dois elementos formativos do credo liberal, direitos e constitucionalismo. Politicamente, o liberalismo podia restringir-se aos dois últimos. Mas o liberalismo, além de ser uma doutrina política, era também uma cosmovisão, identificada com a crença no progresso. O Iluminismo presenteou o liberalismo com o tema do progresso, principalmente teorizado pela economia clássica. Entre Hume e Smith, o Iluminismo escocês acrescentou à teoria de direitos de Locke e à crítica do despotismo por Montesquieu uma poderosa estrutura: uma nova explicação da história ocidental. Seu significado consistia no progresso mediante o comércio que prosperava na liberdade — na liberdade civil, individual, moderna.

O progresso era sem dúvida uma crença iluminista, mas será que era também uma crença liberal? O grupo ideológico de direitos/constitucionalismo/progresso/liberalismo sugere que sim. Contudo, alguns críticos argumentaram que a ideologia do progresso era, de fato, tudo menos libertária. Faz muitos anos, num estudo que deu o que pensar, *The Liberal Mind*, Kenneth Minogue distinguiu “dois liberalismos”. Um é uma rejeição libertária de tradições informativas, mas é difícil distinguir o outro do utopismo autoritário ou do despotismo das receitas progressistas. Este tende a ser uma busca intolerante de eficácia, ordem e harmonia.²⁸ O “espírito liberal” tende com frequência para o feio pecado estigmatizado por Michael Oakeshott como *construtivismo* racionalístico, ou planejamento social em grande escala de uma espécie abstrata, salvacionista *a priori*.²⁹

O difundido reformismo do Iluminismo chegou perto de um liberalismo empreendedor, mas não, creio eu, perto de sua caricatura neoconservadora. Pois uma abordagem histórica mostra que a verdadeira experiência das reformas esclarecidas tinha um sabor

distintamente libertário. A luta de Voltaire contra a tortura e a censura, a humanização das práticas penais por Beccaria, a retirada de apoio estatal à perseguição ou discriminação religiosa, a eliminação de privilégios de castas e guildas, a liberalização do comércio, a abolição da servidão na Áustria de José não foram vistas como medidas despóticas, a não ser pelos interesses obviamente prejudicados no processo, mas como avanços na verdade libertadores. O imperador José II da Áustria, inquieto e pronto a sacrificar-se, era certamente um autocrata, mas sua revolução pelo alto (embora de nenhuma forma liberal em seus métodos), seriamente tentada (e que falhou em grande parte), continha uma perspectiva genuína de emancipação para camponeses e protestantes, judeus e o homem do povo. Via de regra, mesmo quando era iliberal, o Iluminismo terminava por desbravar terreno para instituições mais livres e (no conjunto) uma sociedade menos desigual. Se o ousado reformismo dos déspotas esclarecidos não era libertário em sua intenção, a maior parte de seus resultados ajudou a aumentar a liberdade e a igualdade.

Politicamente falando, o que causou uma reação contra o Iluminismo não foi nem progresso nem reforma, mas revolução, na forma de violência jacobina. A verdadeira materialização histórica – e histórica – do salvacionismo autoritário não foi o reformismo esclarecido, mas o voluntarismo jacobino: a teimosa tirania da virtude administrada por Robespierre e Saint-Just.³⁰ Ideologicamente, os fanáticos jacobinos eram mais próximos do discurso da virtude do humanismo cívico do que do hedonismo muito pouco virtuoso dos que, como Hume e Smith, legitimavam costumes mercantis. Em contraste, o pregador quintessencial do progresso, Condorcet (1743–1794), era filosoficamente um seguidor de Hume. Ele pouco se importava com a virtude, e em sua política tentou realçar dois elementos – conhecimento e consentimento – que eram inteiramente estranhos ao voluntarismo jacobino. Condorcet pode ser considerado o próprio oposto de

Robespierre. A antítese que punha em contraste os seus republicanismos simbolizava o abismo entre o jacobinismo e a principal corrente do Iluminismo.

Quanto mais se mede a distância que separa o Iluminismo do jacobinismo, mais se valoriza o chão comum que pisavam o Iluminismo e o liberalismo. Compreensivelmente, na Restauração e na França de Orléans (1815–1848), alguns dos liberais mais avançados como Constant estavam plenos da herança iluminista. A mesma feliz combinação de Iluminismo e liberalismo pode ser encontrada na mais pura arte da época, de Goya a Beethoven.

Romantismo

Goya, Beethoven e Stendhal não foram românticos, mas todos constituíram forças principais na cunhagem do romantismo. Na França, a escola romântica nasceu atada à política *légitimiste* ou de Restauração. O grande crítico Sainte-Beuve escreveu que o romantismo é o monarquismo em política. Contudo, de um ponto de vista europeu, Victor Hugo acertou mais quando declarou que o romantismo era o liberalismo em literatura. Pois o próprio Hugo liderou a transformação do romantismo francês de monarquismo a liberalismo de vanguarda.

O que fez com que o liberalismo e o romantismo se misturassem? Um estudo recente de Nancy Rosenblum prontamente respondeu que foi a experiência e a apreciação do individualismo moderno. Os dois movimentos coincidiam no fato de que ambos acalentavam a intimidade. A imaginação romântica só podia florescer dentro de um profundo respeito pelas fantasias pessoais; por isso o romantismo *era* liberalismo em literatura, na sua desconsideração do decoro clássico e na sua subversão de regras clássicas. Igualmente o liberalismo sustentava que o domínio pessoal era algo de inestimável em si mesmo e não apenas um meio para outro objetivo.³¹

Não espanta, portanto, que um moralista liberal importante como John Stuart Mill fosse buscar a origem de sua preocupação com a individualidade espontânea em raízes românticas. O individualismo podia revestir-se seja de uma máscara de cálculo (Bentham), seja de uma aparência *expressivista* (seu lado romântico), mas havia lugar no liberalismo para ambas as coisas. (Na verdade, cada uma dessas imagens, a racionalista-utilitarista e a expressivista-romântica, corresponde a uma escola “nacional” do pensamento liberal. Enquanto o liberalismo utilitarista pertence ao conceito inglês de liberdade como independência social, o liberalismo de expressão relembra o conceito germânico de liberdade como autotelia psicológica e cultural.)

As origens românticas ou proto-românticas do individualismo moderno foram convincentemente descobertas pelo livro de Colin Campbell, de 1987, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*.³² Campbell começa por dizer que a história literária tinha por muito tempo mostrado que, por volta de meados do século XVIII, as classes médias inglesas estavam reinterpretando o protestantismo de uma maneira que era antes sentimental do que calvinista. Contrariamente ao ascetismo austero do espírito puritano, essa nova devoção viu o prazer como um companheiro natural da virtude e alimentou sentimentos de simpatia, benevolência e melancolia. Instalou-se o sentimentalismo, que logo seria reforçado pelo movimento evangélico. John Wesley (1703–1791), o fundador do metodismo, era um arminiano — isto é, um opositor da doutrina calvinista da predestinação, na qual não se podia desentranhar o pecado do destino. Wesley realçou a paixão e a profecia, transformando o drama da conversão pessoal num protótipo da experiência romântica. Tipicamente, tornou-se um admirador de Rousseau, o pregador da religiosidade interna.

A teoria da ética romântica, portanto, parte do reconhecimento de que o protestantismo foi humanizado (e modernizado) pelo misticismo — um processo que moldou a cultura moderna

tanto quanto a racionalização do mundo acarretada pelo capitalismo ascético. A ética do trabalho construiu a economia e a tecnologia modernas, mas a ética romântica faz com que concordem por força de uma demanda perpétua, protéica, ditada pelo hedonismo moderno.

A fase romântica do individualismo não se limitou a doces hedonismos e a devaneios. Também veio de uma forma mais escura, ligada a uma visão um tanto severa da economia. O protestantismo evangélico, fundado por Wesley, num espírito otimista, arminiano, chegou ao final do século XVIII com um ânimo mais sombrio. Pouco mais tarde, o credo evangélico, embora mantivesse seu apego à fé em vez de apegar-se ao ritual, chocou-se com o deísmo do teólogo William Paley, tão importante na secularização da posição de Locke a favor da tolerância. A *Natural Theology* (1802) de Paley foi o ponto mais alto que o otimismo religioso da época atingiu. Em oposição a essas alegres perspectivas, o protestantismo evangélico proclamou uma época de expiação, uma visão do erro redimido por vicissitudes apocalípticas. Nessas sinistras circunstâncias, a bancarrota passou a ser interpretada como um sinal de punição, e os crentes evangélicos eram todos liberistas, uma vez que encaravam o mercado como arma potencial contra o pecado. Como observa o seu qualificado estudioso, Boyd Hilton, o catastrofismo evangélico era mais difundido entre os rendeiros fundamentalistas protestantes do que entre os primeiros industriais, que eram muitas vezes de ânimo mais secular e tendiam a esposar a economia ricardiana no lugar do sentimento trágico da vida inspirado pelo drama do pecado e da salvação.³³ Na medida em que o evangelismo protestante maduro era um romantismo religioso, sua singular justificação teológica do liberismo proporcionou ao liberalismo mais de um poderoso laço com a cultura romântica. Somente na segunda metade do século XIX, com o surto de uma mentalidade meliorista, a Época da Expição começou a retroceder. Mas, antes que isso ocorresse, ela havia tornado romântico o

espírito de parte substancial das classes médias vitorianas. E porque tal romantização era um impulso fortemente individualista, ela contribuiu de forma significativa para que se alçasse a uma cultura liberal.

3

Liberalismo clássico, 1780–1860

“Senhor, o primeiro *whig* foi o diabo.”

— Do Doutor Johnson a James Boswell, 28 de abril de 1778

Seguindo a pista de elementos chaves no credo liberal, tais como o conceito de direitos individuais, o governo da lei, e o constitucionalismo, chegamos a uma representação bastante abrangente do *protoliberalismo* — um conjunto ideológico de valores e instituições que historicamente desbravou o caminho para a ordem social-liberal inteiramente desenvolvida que se tornou a forma avançada de governo no Ocidente no século XIX. No nível do pensamento político propriamente dito, esses elementos seriam incorporados, com graus diferentes de ênfase, nos escritos dos principais pensadores clássicos liberais — de Locke e Montesquieu aos federalistas americanos, e de Benjamin Constant a Tocqueville e John Stuart Mill.

Os liberais clássicos, tomados em conjunto, deram duas contribuições decisivas ao desenvolvimento do pensamento liberal. Em primeiro lugar, fundiram traços liberais numa advocacia coerente da ordem social-liberal secular que estava então tomando forma nos governos representativos da época. Em segundo lugar, introduziram e desenvolveram dois outros temas no pensamento

liberal: democracia e libertarianismo.* Juntos, esses temas essenciais constituíram uma defesa do indivíduo não apenas contra o governo opressivo, mas também contra intromissões de constrangimento social.

Locke: direitos, consentimentos e confiança

O *De Cive* de Hobbes divide-se em três partes, cada uma das quais nomeada segundo um conceito chave no cenário ideológico em que se desenvolveu o liberalismo: *libertas*, *potestas* e *religio*. O objetivo de Hobbes consistia em definir as relações entre poder estatal (*potestas*), por um lado, e liberdade (autonomia como independência) e religião (poder ideológico), por outro. Hobbes distinguia duas causas ideológicas da guerra civil inglesa. Os intelectuais acadêmicos ensinavam aos magnatas do reino modelos antigos de liberdade cívica. Num nível social mais baixo, os “santos” puritanos disseminaram o direito de dogmatizar em nome de uma inspiração divina. Os intelectuais cívicos voltaram a dar vida à idéia aristotélica de que a cidade é natural – o que quer dizer que os homens são naturalmente animais sociais. Mas, nas circunstâncias da Inglaterra de 1640, o resultado foi pura desordem. Os puritanos, também, tornaram sua fé um motivo de subversão e regicídio. Como o bispo Samuel Butler disse em seu *Hudibras*, seu “teimoso grupo de santos errantes” estava destinado a “provar sua doutrina ortodoxa, por meio de golpes e pancadas apostólicos”.

Vendo tudo isso, Hobbes deduziu que o princípio da ordem política não podia decorrer seja da natureza seja da Graça.¹ Tinha de ser uma arte, com a técnica da lei e de um contrato social possibilitando ao Estado humilhar os grandes do reino, rebeldes,

(*) Libertarianismo: Princípio ou doutrina do libertário (em inglês, *libertarian*), ou seja, pessoa que sustenta a idéia da liberdade de vontade. (N. do T.)

e os fanáticos religiosos, e evitar que a sociedade tombasse no caos. No frontispício do *Leviatã*, o soberano gigante, “rei de todos os filhos do orgulho”, leva uma espada e um báculo: maneja tanto o poder espiritual quanto o temporal, já que tem de refrear a um só tempo uma aristocracia guerreira e as seitas carismáticas. Para proteger *libertas*, *potestas* devia controlar a farisaica *religio*.²

Os sucessores protoliberais de Hobbes mantiveram seu princípio teórico – contratualismo –, mas abandonaram sua receita política, absolutismo. Na mocidade de Locke, bem afastado o risco de uma guerra civil, sentiram que os ameaçava outro problema. O que agora preocupava os amigos da liberdade era que o rei, atuando como um autocrata, viesse a usar o Estado não como um árbitro mas como uma *monocracia* – uma concentração de poder político e ideológico. Era isso que significavam as inclinações católicas da sucessão Stuart, na pessoa de Jaime II. Já a *libertas* não se encontrava protegida pela *potestas*; ao contrário, *potestas* ameaçava recorrer à *religio* para esmagar *libertas*.

A luta contra a autocracia Stuart tornou-se crítica por causa da crise da Exclusão, por volta de 1680. (Estava em jogo a possível exclusão, pelo Parlamento, da ascensão ao trono do duque de York, que cinco anos mais tarde se tornaria Jaime II.) Iniciou-se nesse momento a brecha entre *tories* e *whigs*. Eram *tories* os partidários do rei; eram *whigs* aqueles que resistiam às políticas da coroa. Em 1680 foi impresso um tratado escrito muito antes por um contemporâneo de Hobbes, sir Robert Filmer. Seu título era cristalino: *Patriarca: uma defesa do poder natural dos reis contra a liberdade inatural do povo*. Filmer afirmou que a sociedade não passava de uma família ampliada. Portanto, toda autoridade era de natureza paternal, o que, naqueles dias de predomínio masculino não questionado, significava natureza *paterna*. Para Locke, um erudito profundamente envolvido com a oposição *whig* por meio da associação de toda a sua vida com o primeiro conde de Shaftesbury, no entanto, esta analogia entre autoridade política e paterna era completamente falsa.

Locke devotou o primeiro de seus *Dois tratados sobre o governo* a uma rematada refutação da tese patriarcal. Para Locke, a liberdade do povo era bem “natural” – na realidade, era um dom de Deus ao homem. O poder monárquico era mais necessário do que natural, e existia preeminentemente para a proteção das liberdades naturais dos cidadãos. O capítulo 15 do *Segundo tratado* separa enfaticamente “poder civil” dos dois outros tipos de domínio: poder paternal e poder despótico. Uma velha tipologia, endossada por Grotius (em *De iure belli ac pacis*, livro 2, cap. 5), dissera que o poder sobre o povo pode provir de três fontes: nascimento, consentimento e crime. O poder paternal resulta do nascimento, o poder despótico, igualado com o domínio sobre escravos, provém alegadamente da conquista em guerras justas; daí ser a escravatura uma punição por agressão injusta. Com que se parece o poder “civil” (isto é, político), com o tipo paternal ou com o tipo despótico? Foi adamantina a resposta de Locke: com nenhum dos dois, pois o poder político brota inteiramente do consentimento. Ora, como Norberto Bobbio sagazmente observou, enquanto a singularidade do patriarcalismo de Filmer era a fusão falaz de poder político e poder paternal, o obscurecimento da distinção entre poder político e dominação despótica era coisa da lavra de Hobbes. O *De Cive* de Hobbes não fez distinção entre o soberano e o senhor de escravos, porque ambos os tipos de poder apoiavam-se, no fundo, num compromisso, fosse num compromisso entre indivíduos jurando obediência em troca de paz, ou de pessoas vencidas que prometiam servir desde que lhes fossem poupadas as vidas.³

Os *Dois tratados* desenvolveram, a um tempo, uma teoria do consentimento e uma teoria da confiança. A teoria do consentimento respondia pela legitimidade do governo (e comparava o absolutismo à guerra social). A teoria da confiança mostrava como os governantes e súditos deviam compreender o seu relacionamento recíproco. Nenhuma das duas teorias jamais foi abandonada

pelas tradições liberais subseqüentes, apesar de sua diversidade. Também inauguraram um novo, verdadeiramente seminal tipo de *telos*, ou fim, em teoria política. Pois, enquanto os pensadores antigos e medievais escreveram com um objetivo platônico de idealizar uma boa sociedade, e enquanto Hobbes se preocupava com a conquista da ordem, a filosofia política de Locke foi a primeira altamente influente que objetivou o estabelecimento das condições de *liberdade*.

De Locke a Madison: humanismo cívico e republicanismo moderno

O fundamento das teorias de Locke, de confiança e consentimento, consistiu em sua teologia dos direitos naturais. Mas a teoria dos direitos em linguagem do direito natural não foi a única espécie de discurso que os *whigs* praticaram; inimigos do absolutismo e defensores da tolerância, eles foram os primeiros liberais na história moderna. Uma espécie de idioma antiabsolutista, diverso e vastamente apreciado, foi a ideologia do humanismo cívico ou republicanismo clássico. Também ela deixou uma profunda marca no liberalismo clássico.

O pensamento político anglo-saxão entre a Revolução Gloriosa e a publicação da constituição americana já foi encarado como um caminho direto de Locke a Bentham – isto é, do liberalismo dos direitos naturais à democracia utilitária. Essa visão tradicional foi formulada pelo inglês Harold Laski e pelo americano Louis Hartz.⁴ Hartz entendeu que os pais fundadores americanos eram fervorosos seguidores de Locke. Tanto os liberais como os marxistas passaram a contar um típico conto *whig* no qual a liberdade era impulsionada pelos ventos da história; sublinharam a natureza progressiva da sociedade comercial e das instituições parlamentares, ambas ajudadas por modernos conceitos de direitos.

Mas recentemente John Pocock, da Universidade John Hopkins, propôs uma magistral revisão desse entendimento. O principal livro de Pocock, *The Machiavellian Moment* (1975), criou toda uma escola na história do primeiro pensamento político moderno.⁵ Pocock compreendeu que Locke era um teorista do consentimento demasiado radical para ser o pensador oficial da Revolução Gloriosa. Também questionou a representação lockiana do republicanismo da Independência. Pocock descobriu uma pequena nobreza angustiada, cheia de dúvidas quanto à ascensão do capitalismo. Sua refinada cidadania apegou-se ao humanismo cívico como um refúgio contra o comércio e a corrupção.

A pequena nobreza republicana, muito conhecedora de Cícero, Plutarco e Políbio, falava fluentemente um vocabulário cívico de liberdade e cidadania. Iniciando-se com o “partido do campo” dirigido por Bolingbroke (1678–1757), o líder *tory* no reinado da rainha Ana (que mais tarde orientou a oposição a Walpole e acolheu os nomes eminentes da literatura clássica, Swift e Pope), aquelas bocas republicanas estavam repletas de ideais de auto-governo virtuoso. Eles injuriaram o compadrio governamental e a corrupção ministerial. Seus evangelhos como textos modernos foram os *Discursos sobre Tito Lívio* de Maquiavel (obra póstuma, 1531) e o livro *Oceana* de Harrington (1656), a voz republicana no puritanismo inglês.

É central na análise de Pocock a idéia de que o momento crítico maquiavélico inaugurou um “novo paradigma” na conceitualização de política. O paradigma maquiavélico atribuiu primazia ao *tempo*. Antes de Maquiavel, a visão ocidental de política girara em torno de valores intemporais. Mesmo em Florença as opiniões rivais de Guicciardini, o elitista, e Giannotti, o populista, procuravam ainda uma constituição imutável, equilibrada, um dique de ordem contra o mar da história. Maquiavel foi o primeiro a voltar-se ousadamente para a história, e não dela se afastar. Consciente do imprevisível inter-relacionamento da fortuna e da coragem, *fortuna*

e *virtù*, favoreceu a inovação política. Nada menos podia salvar Florença da dupla ameaça de conquistas estrangeiras e do despotismo dos Medici. Os velhos valores da monarquia universal, como sonhados por Dante, tinham de acabar. A república ou se tornaria heróica ou pereceria.

Para Pocock essa ética cívica um tanto tensa permeou toda a tradição atlântica de discurso. Longe de ser individualista e capitalista, afirmou, a primeira ideologia americana foi humanista-republicana na esteira da apropriação inglesa dos temas maquiavélicos. Durante o interregno puritano, James Harrington começara a preocupar-se com o futuro dos proprietários independentes, a pequena nobreza cujo *status* crescera com o fim do feudalismo. Harrington queria prosseguir (contra Cromwell) com milícias da pequena nobreza (uma idéia favorita no pensamento de Maquiavel), e suspeitava que a propriedade comercial acarretava dependência. Durante a Restauração Stuart, muitos neo-harringtonianos imaginavam que houvera no passado uma “antiga constituição”, um passado gótico de liberdade povoado por guerreiros proprietários de terras. (O próprio Harrington nunca acreditou no mito da antiga constituição.) Mas, de outra forma, eles concordavam com os republicanos da pequena nobreza puritana: os neo-harringtonianos opuseram-se a um exército permanente, criticaram a corrupção ministerial, e mais tarde resistiram às duas principais “instituições comerciais” que haviam sido criadas na virada do século, o Banco da Inglaterra e a dívida nacional. O “partido do campo” republicano, já velho *whig* por volta de 1680, tornou-se *tory* quando Bolingbroke, derrotado na sucessão da rainha Ana por *whigs* hanoverianos, saiu do poder como antagonista de Robert Walpole.

Pocock argumentou que essa ideologia do partido do campo sobreviveu até tardios republicanos e radicais do século XVIII. Observou que Thomas Paine iniciou seu *Os direitos do homem* (1791) denunciando o crédito, aquele pesadelo dos humanistas cívicos. E

Pocock interpretou o antifederalismo e antigoverno forte de Jefferson e Madison como uma nova versão da doutrina do partido do campo. Em oposição ao comercialismo georgiano, sua jovem América nasceu “com pavor da modernidade”.

Não faltaram críticas à tese de Pocock. O perito de Oxford em assuntos do século XVII, Keith Thomas, respondeu que, antes da Revolução Gloriosa, as questões centrais em argumentação política haviam sido soberania, obrigação e o direito de resistência – um léxico hobbesiano e lockiano, dificilmente um léxico humanista-republicano.⁶ Isaac Kramnick, um dos principais críticos de Pocock nos anos 1980, afirmou que o republicanismo clássico, com sua ênfase nas elites agrárias e seu estado de espírito nostálgico, pouco tinha a oferecer à baixa classe média urbana cuja propriedade era reduzida e móvel (isto é, comercial) e cujo espantalho era o privilégio político e social – o monopólio da pequena nobreza. De forma não surpreendente, essas camadas mais baixas apoiaram radicais igualitários como Wilkes e Paine. Kramnick insistiu em que, a despeito de todo o seu ataque à corrupção, os radicais como Paine deviam mais a Locke do que à ideologia cívica.⁷

Em sua obra mais recente, o professor Pocock mudou de foco. Em vez de investigar a sobrevivência do republicanismo clássico, passou a aplicar seus notáveis poderes analíticos ao “whiguismo”⁸ moderno. Os velhos *whigs*, podemos relembrar, haviam inventado o mito da antiga constituição. Responderam os *tories* da Restauração que nunca houvera tal coisa, o que implicava que o poder monárquico podia crescer, como o fizera no continente, desentoraaçado das liberdades ancestrais. Agora, num passo inteligente, os *whigs* modernos da época de Walpole adotaram quietamente essa *tory* e veterana exoneração da antiga constituição – e lançaram ao mar a ética cívica. Escrevinhadores *whigs* modernos, como Joseph Addison, uma das leituras favoritas de Adam Smith, opuseram a educação, as boas maneiras à virtude “primitiva”. Daniel Defoe (famoso por causa do *Robinson Crusoe*) trocou a milícia cívica pelo

culto das maneiras; e os iluministas escoceses completaram isso edificando sua explicação por estágios da evolução humana.

Em 1988, em brilhante conferência na Escola de Economia e de Ciência Política de Londres, Pocock retratou um “Iluminismo conservador inglês”.⁹ Com Hume, Gibbon e Smith como suas figuras centrais, esse Iluminismo conservador tentou defender a administração hanoveriana dos ataques das contra-elites, tanto religiosas como radicais-republicanas. Mas sua ideologia era uma espécie definitivamente liberal-modernizadora. Num sentido, tinha alicerces hobbesianos, pois insistia na ordem política e paz social sob a inteira proteção do poder soberano. Nesse meio tempo, por contraste, as colônias americanas, feridas pela afirmação britânica de poder imperial, retornaram a um discurso lockiano. Jefferson recorreu a uma linguagem de direito natural e à tese da antiga constituição para asseverar que, estabelecendo-se na América, os colônios ingleses haviam ingressado no estado da natureza e, portanto, gozavam de liberdade para celebrar um contrato social; a autoridade britânica prevalecia sobre suas capacidades federativas, mas não sobre suas capacidades legislativas (ou seja, taxaço). Pocock reconheceu explicitamente que o populismo lockiano, contornado na Inglaterra em 1688, foi adotado pelos insurretos americanos nas décadas de 1760 e 1770.

Como David Epstein demonstrou em *The Political Theory of “The Federalist”* (1984), os autores de *The Federalist Papers* (James Madison, Alexander Hamilton e John Jay) enquadraram-se muito na tradição do populismo lockiano. Epstein penou para mostrar que eles haviam proposto uma forma de governo “estritamente republicana” ou “inteiramente popular”; que a república americana, em tamanho e sistema, não podia deixar de ser muito diferente de uma antiga democracia (do que decorreram os tiros de toraço do *The Federalist* no antiquarianismo de Rousseau); que a argumentação republicana do *The Federalist* funda-se numa psicologia realista que compreende os impulsos políticos de pessoas e não

apenas seus impulsos econômicos; e que, enquanto a antiga democracia em pequenas repúblicas passou por cima do problema da justiça em favor do bem comum, as “sociedades civilizadas” não podiam evitar uma grande porção de diversidade e, em consequência, tinham de resolver o problema de garantir o bem de cada parte — er, justiça.¹⁰

Equipado governo popular com uma ampla república federal, o *The Federalist Papers* tentou lidar com a tarefa de equilibrar interesses e facções, liberdade e justiça. Como escreveu Madison, “aumentando a esfera”, “inclui-se uma maior variedade de partes e interesses”, tornando assim menos provável uma usurpação majoritária dos direitos dos outros. Mas Hamilton e Madison tinham consciência de que essa solução federal *significava despedir-se do republicanismo clássico*. Compreenderam que uma república grande e heterogênea diminuiria a necessidade de virtude cívica enfraquecendo as “facções” no interior de um vasto conjunto nacional. Além disso, Hamilton contava com uma paixão específica — o amor ao poder e à fama — para atrair os ricos e virtuosos à vida pública, mesmo que numa sociedade comercial a virtude pudesse constituir no máximo “apenas um gracioso acessório da riqueza”. Enquanto Jefferson sonhava com a virtude agrária no interior de uma autarquia na Arcádia de Rousseau, Hamilton aprofundava a apreensão psicológica do liberalismo e Madison tratava de inventar uma maquinaria republicana que se adaptava à moral múltipla de uma sociedade comercial. Jefferson permaneceu escravo da democracia local direta, mas os republicanos federalistas apegaram-se ao governo representativo. Queriam empregar a liberdade política para proteger e fortalecer a autonomia civil largamente. Em outras palavras, preocupavam-se em recorrer ao conceito “francês” de liberdade como um meio de fomentar a experiência da liberdade “inglesa”.

Em termos políticos, havia bastante lugar no liberalismo clássico para elementos da ideologia cívica, como também para

princípios liberalistas-progressivistas de origem iluminística, para não falar em crenças em direitos naturais que partiam de Locke e Paine. No caso americano (o único exemplo maior da implementação republicana na época), um novo elemento conceitual mostrou-se não menos importante: a preocupação constitucionalista. Tal preocupação ultrapassava a velha idéia polibiana de equilíbrio social refletido na constituição (com a aristocracia representada no Senado e o povo nos comícios) e seguiu o conselho de Montesquieu de separar e equilibrar os *poderes* ou ramos da autoridade soberana. O tema constitucional flui de Montesquieu a Madison. Mas no caso de Montesquieu (como no de Locke) o espectro que assombrava a liberdade ainda era o despotismo latente do poder monárquico. Em *The Federalist* emergiu a preocupação com um novo perigo: o poder majoritário desenfreado. A mesma preocupação reapareceu na crítica de Benjamin Constant a Rousseau: não basta transferir o poder — impõe-se também claramente *delimitá-lo*.

Delimitar o poder era, é claro, o fundamento lógico do jogo de Locke de confiança e consentimento. E, nestes últimos anos, parece que assistimos à vingança de Locke das interpretações que o deslocaram do cânone dos primórdios do republicanismo americano. Assim, como diz Thomas Pangle, a renovação americana do ideal republicano significava uma obrigação sem precedentes de assegurar liberdade privada e econômica, num ousado abandono tanto da tradição protestante quanto da tradição clássica. Mas esse abandono nutria-se na igualação sutil de Locke do Deus bíblico com a lei racional da natureza. A busca da felicidade e a proteção da propriedade eram os motivos lockianos que figuravam no centro da visão moral do republicanismo moderno.¹¹

Whigs e radicais: o nascimento da idéia liberal democrática

O republicanismo liberal na América dos pais fundadores ampliou a idéia lockiana do Estado sob o aspecto de que, diferentemente de Locke, ele estipulou que todos os postos seriam eletivos. Também acenou com um substantivo potencial democrático no interior de instituições liberais. Por último na ordem, mas não em importância, contemplou uma economia liberista. Foi corretamente que se percebeu que a federação americana era a forma mais livre já assumida por um Estado *whig* e, como tal, a um tempo atraiu e repugnou o conservador Simón Bolívar (1783–1830), o unificador e principal libertador no sul do Hemisfério.

Este é um bom ponto em nossa história para dar uma vista de olhos no nascimento, crescimento e transformação do *whiguismo* como o ancestral histórico do liberalismo. Vimos que o *partidarismo whig* nasceu da afirmação de direitos contra o poder monárquico e tinha, pelo menos, dois objetivos: liberdade religiosa e governo constitucional. Depois de lutarem com êxito contra os Stuarts, os *whigs* nesse sentido governaram a Inglaterra de Walpole ao mais velho Pitt, ou, em termos dinásticos, sob os dois primeiros Jorges (1714–1760). Fomentaram o comercialismo e a expansão e consolidação do primeiro Império britânico. Impelidos para a oposição no longo reinado de Jorge III, conseguiram retornar brevemente ao comando em 1806, dirigidos pelo adiantado liberal Charles James Fox (1749–1806), o grande opositor parlamentar do jovem Pitt.

Aquele altura já havia um elenco reconhecível de posições *whigs*. Em primeiro lugar, figurava um latitudinarismo moral, uma relutância em aceitar que há uma melhor maneira de viver ou um bem comum susceptível de definição por qualquer monismo ético. Em segundo, figurava o individualismo, com a conseqüente rejeição de visões “orgânicas” da sociedade. Em terceiro, havia o governo

responsável — a saber, aquele que se podia chamar a prestar contas. Em quarto lugar, figurava um apelo iluminista em favor do progresso e do liberismo (ou uma preferência pelo liberismo justificada pela crença no progresso). A primeira posição *whig*, o latitudinarismo moral, era estranha ao código de valores dos republicanos “cívicos” harringtonianos. Nem foram a segunda e a quarta dessas posições sustentadas por republicanos cívicos; eram apenas individualistas pela metade, e basicamente estavam inocentes de progressivismo, inclinando-se antes a contemplar a história como uma promessa ominosa de decadência moral e de declínio político. Mas no contexto inglês da Revolução Gloriosa, tão singular no conjunto da Europa, a terceira posição *whig* — a saber, governo responsável — logo tornou-se um princípio partilhado e foi a bandeira dos *tories* de Bolingbroke depois de 1714, exatamente como fora um programa *whig* contra a coroa Stuart.

Durante a década de 1830, os *whigs* voltaram ao poder, dirigidos por dois lordes, Grey e Melbourne. Adotaram a primeira Lei da Reforma (*Reform Bill*), em 1832, alargando a franquia em favor das classes médias superiores. Foi nessa época que se entrou a chamar os *whigs* de “liberais”. A despeito da escala modesta da reforma eleitoral, a mudança de *whigs* para liberais estava vinculada a uma mudança na direção da democracia, já que as velhas batalhas *whigs* em favor da liberdade de religião e do governo constitucional haviam sido largamente vencidas. Mas algumas outras conotações estão contidas na substituição do rótulo liberal pelo rótulo *whig*. No nível da elite política, a liderança liberal escorregou gradualmente das mãos de aristocratas como Russell e Palmerston, e foi assumida por um arquiburguês, William Gladstone (1809–1898), que provinha realmente do torismo liberista “herético” de Peel. No nível ideológico, a mudança do tipo de Palmerston para o tipo de Gladstone significava uma mudança de despreocupação do iluminismo (tingida de descrença) pela alta seriedade da virtude vitoriana. O liberalismo tornou-se em grande parte uma espécie de

evangelismo leigo, cheio de campanhas reformistas empreendidas como causas morais.

O secularismo olímpico dos *whigs* como pessoas distintas dos liberais e também seu gosto por compromissos elitistas sobreviveram um pouco mais do outro lado do Atlântico. Na América de antes da guerra, havia um partido *whig* antes que a questão do solo livre de escravidão o dissolvesse. Seu principal líder, Henry Clay, encabeçou a oposição ao partido democrático de Andrew Jackson, um movimento jacksoniano que representava os direitos dos Estados e o populismo de fronteira. Contudo, exatamente como na Inglaterra de meados do século os *whigs* patrícios do *Reform Club* ingressaram na grande corrente do liberalismo burguês de Gladstone, na década de 1850 os *whigs* americanos, com seu grito de combate (“Liberdade e União”, de Daniel Webster), ingressaram no partido republicano de Lincoln. Ambas as evoluções do whiguismo para o liberalismo foram feitas no interior de um horizonte democrático.

Inicialmente, a proposta democrática não foi obra seja dos *whigs* seja dos liberais. Além da fórmula americana do federalismo republicano, a idéia de democracia representativa tinha pelo menos três fontes. Uma era a esquerda de Locke, tal como incorporada na teoria de direitos naturais de Tom Paine (1737–1809), o militante de duas revoluções, a americana e a francesa. Criado como um *quaker* de Norfolk, Paine acreditava, como Locke, que os homens formam sociedades para assegurar seus direitos naturais, e não para deles se despirem. Outra fonte era a democracia plebiscitária recomendada por Condorcet, o *philosophe* girondino que morreu vítima do terror jacobino. Em terceiro lugar, a democracia também foi promovida pela escola utilitarista fundada em Londres por Jeremy Bentham (1748–1832). Paine e Bentham são, com frequência, apelidados de pensadores “radicais”, e, na verdade, os utilitaristas passaram a ser conhecidos como “radicais filosóficos”. Quando o partido liberal britânico se formou depois da *Reform Bill*

e a rejeição das leis do milho (1846), ele tinha três principais componentes: *whigs* como Russell (o primeiro-ministro da Reforma), *ex-tories* liberistas como Gladstone, e radicais benthamitas. Assim, o registro empírico histórico justifica encarar os utilitaristas como membros da grande família liberal.

O primeiro golpe ideológico de Bentham foi sua crítica do grande jurista William Blackstone (1723–1780). As conferências de Blackstone em Oxford haviam proporcionado uma exposição lúcida e humana da lei consuetudinária. Mas seus pressupostos jusnaturalistas (grotianos) e seu constitucionalismo conservador irritaram o jovem Bentham (*A Fragment on Government*, 1776), mergulhado como estava no reformismo esclarecido de Helvécio e Beccaria. Bentham rejeitou a ênfase de Locke nos direitos *naturais*, dos quais zombou como “tolices com base em nada”. De Locke, disse ele, a lei devia receber os seus princípios, de Helvécio o seu conteúdo. Tal conteúdo era uma regra de utilidade, sempre correspondendo à razão e logo igualada “à maior felicidade do maior número”.

Os dons de Bentham ao liberalismo incluem um entusiasmo pela administração inteligente e pela reforma judiciária e, mais importante do que isso, uma visão mais ampla das finalidades do Estado, o qual para ele devia promover o bem-estar e a igualdade e também fazer vigorarem a liberdade e a segurança. A advocacia que Bentham fez pela democracia foi caracteristicamente animada por um espírito rijo. Ele não teve dificuldades em admitir que as maiorias podem estar completamente erradas. A longo prazo, no entanto, o consentimento geral é o sinal mais seguro de utilidade geral porque a maioria, tendo um interesse natural em sua maior felicidade, também tem interesse em descobrir e corrigir erros. Além disso, como o governo democrático frustra “interesses sinistros”, é mais provável que se descubram erros.¹²

O que ocorreu com o individualismo liberal em tudo isso? Bentham nunca parou de argumentar que o ônus da prova cabia aos que desejavam limitar a busca privada da felicidade. Julgou

Os primeiros liberais franceses: de Constant a Guizot

Voltemos agora para a sorte do liberalismo fora do mundo anglo-saxão. Na Alemanha do início do século XIX, existiam pelo menos dois ramos principais de pensamento liberal: o republicanismo cosmopolita dos panfletos pós-revolucionários de Kant, notadamente sua *Paz perpétua* (1795), e o liberalismo *Bildung* (brevemente examinado no capítulo I) do grande humanista Wilhelm von Humboldt (embora o ensaio juvenil de Humboldt sobre os limites do Estado tenha sido publicado muito mais tarde). Mas, na Alemanha, até a revolução de 1848, a filosofia política dominante era hegeliana, e Hegel não era um liberal. Antes, sua *Filosofia do direito* (1821) representou uma grande tentativa de inserir a “sociedade civil” moderna, com seu vigoroso individualismo burguês, na estrutura de um Estado holista que acomodaria as hierarquias tradicionais do antigo regime. Como Suárez dois séculos antes, Hegel tentou cavalgar duas épocas. Sua síntese aceitou inteiramente a obra da Revolução legitimando a sociedade burguesa. Contudo, ele se distanciou das consequências políticas de 1789, e rejeitou enfaticamente a idéia do contrato social – o próprio ponto essencial do liberalismo e da democracia, de Locke a Rousseau. Sua deificação do Estado não foi de qualquer forma socialmente reacionária (e, de fato, o pôs em conflito com os conservadores prussianos), mas também não era compatível com o conceito liberal de liberdade política.¹⁷

A mais forte alternativa para o hegelianismo – nacionalismo germânico, que começou, no esforço de guerra contra Napoleão, nos discursos apaixonados de Johann Fichte (1762-1814) – correspondia ainda menos às preocupações liberais. Em 1793, Fichte escreveu elogiando a Revolução Francesa e o extremo contratualismo. Mas, poucos anos mais tarde, ele redefiniu a liberdade como o desenvolvimento do “mais alto” ser de uma pessoa, louvou o Estado ético, atacou a modernidade como a “idade da peca-

miniosidade absoluta”, e pôs a razão de Estado a serviço de um ostensivo nacionalismo autoritário, que funcionava por meio da educação compulsória até o sentimento de nacionalidade. Nesse processo, também encontrou tempo para fabricar um opúsculo antiliberalista, *The Closed Commercial State* (1800). Assim, a eloquência de Fichte empenhou o nacionalismo alemão numa longa animosidade contra o liberalismo.

Enquanto o liberalismo levava uma vida miserável na Alemanha, na França pós-napoleônica a doutrina liberal floresceu até mais do que ocorrera do outro lado do canal. De Constant a Guizot e Tocqueville, os liberais de maior prestígio da época foram franceses, como continuaram a ser até o apogeu político de John Mill, por volta de 1860. Mesmo antes da Restauração, a França já contava com contribuições liberais originais, à parte do protoliberalismo aristocrático de Montesquieu e de sua difundida influência internacional. (Montesquieu era leitura obrigatória para Madison, Constant, Hegel, Bolívar e Tocqueville, para só falar em alguns.) Tomemos, por exemplo, o caso muito interessante do padre Sieyès (1748-1836). Sieyès foi o principal responsável, no início da revolução, pela elaboração de um novo conceito de legitimidade. Ele definiu a autoridade legítima na nova França em termos de soberania nacional. Isso não era nem remotamente igual à “antiga constituição” – precedente e prescrição (as próprias coisas que Edmund Burke censuraria a Revolução de ter abandonado) não significavam mais do que uma longa opressão usurpatória na França. A representação foi redirigida contra a hierarquia: o voto e a elegibilidade foram predados à propriedade, e não mais ao *status*. Inimigo jurado do privilégio, Sieyès misturou a nebulosa vontade geral de Rousseau com alguma coisa bem anti-rousseauiana: a representação. Todo poder para o Terceiro Estado! Assim, o grande problema em Rousseau – o poder soberano não dividido, mesmo quando transferido do rei ao povo – permanecia intacto. Mas Sieyès era um admirador da liberdade moderna. Ele

colocou brilhantemente Adam Smith contra Rousseau. Se a democracia direta é um anacronismo, afirmou, deve-se isso a que, numa sociedade civilizada, a divisão do trabalho também se aplica à política. Sendo representado, o povo pode dedicar-se a outra coisa. A política não é um dever — é um ofício, uma função confiada por muitos a uns poucos governantes.¹⁸

O outro grande padrinho do liberalismo francês é uma madrinha, Germaine, Madame de Staël (1766–1817), a cintilante filha do banqueiro suíço Necker, o último, mais inteligente e mais popular dos ministros de Luís XVI. Sua mãe quase casou-se com Gibbon em Lausanne; ela casou-se com um diplomata sueco, e tornou-se depois amante, primeiro, de Benjamin Constant (liberalismo) e depois de August Schlegel (romantismo). Exilada por Napoleão, Mademoiselle de Staël converteu seu amor filial em uma influente avaliação da Revolução. Suas *Considérations sur la Révolution Française* (obra póstuma, 1818) contavam uma história simples. Houvera uma boa revolução em 1789, que acarretou igualdade civil e governo constitucional, alinhando por isso a França com a Inglaterra (Staël juntou-se assim à ilustre companhia dos liberais anglófilos franceses que inclui Voltaire, Montesquieu e Guizot). Adveio então uma revolução má, suja, 1793, que trouxe consigo o Terror e um igualitarismo violento. Sua história era muito nova porque rompeu ao mesmo tempo com a condenação por atacado tradicionalista da Revolução e com a defesa da esquerda do jacobinismo.¹⁹

Como liberal, Germaine era uma *ahig*, não uma democrata. Sua anglofilia política era uma maneira de evitar o republicanismismo. E sob o encanto dos românticos alemães (que ela introduziu na Europa num livro notável, *De l'Allemagne*, em 1800) ela valorizou a religião. Pois a liberdade exige moralidade e a moralidade alimenta-se da fé, embora, é claro, tal fé fosse um princípio protestante e não uma intolerância papista. Não espanta que os *idéologes*, a progênie de Condorcet, zombassem da religião — pois eram republi-

canos. Os liberais amadurecidos são de melhor alvitre. Tocqueville relembriaria esse laço entre a liberdade e o cristianismo.

Benjamin Constant, como foi indicado (capítulo 1), popularizou a idéia da liberdade moderna como um fenômeno individualista. Suíço protestante como sua amiga Germaine, ele também salientou as fontes religiosas da liberdade. Mas seu liberalismo era menos patricio, mais praticamente democrático do que o dela. Tudo bem considerado, sua teorização rica e pensada marcou dois pontos decisivos. Primeiro, a vindicação da liberdade moderna, e, segundo, a limitação institucional da autoridade. Essa foi sua solução à moda de Montesquieu, sombreada por Sieyès na sua fase tardia, do Diretório, para o problema rousseauiano da soberania não dividida. Insistamos ainda uma vez nesse ponto. Rousseau, advertiu Constant, está certo quanto à *fonte* da autoridade, que é o contrato social como um símbolo de soberania popular. Mas esqueceu de limitar a *extensão* da mesma autoridade; e isso deixou indeterminado o assunto crucial das relações entre governantes e governados.²⁰

Escrevendo após os surtos ditatoriais na Revolução Francesa, Constant percebeu, em particular, que o ideal republicano de Rousseau da apropriação coletiva da soberania absoluta, e mesmo o próprio governo da lei, tão elogiado desde Montesquieu, podiam por sua vez ser apropriados por minorias tirânicas que governassem em nome de todos por causa da justiça; e nessa medida ele estava preparado a romper não só com o republicanismismo, mas também com o pensamento liberal prévio.

Entre Constant, seu grande constitucionalista após Sieyès, e a ascensão de Tocqueville, o liberalismo francês prosperou entre os assim chamados “doutrinários”. Seu líder foi Royer-Collard (1763–1845), que, como Constant, encarou a soberania como um perigo potencial. Orador cativante, Royer-Collard era constitucional, mas não devoto do poder parlamentar; para ele, a Câmara, diferentemente da assembléia de Sieyès, não tinha autoridade sobre os

ministros. Como liberal da Restauração, Royer-Collard julgou a Revolução com menos benevolência do que Constant e do que Madame de Staël. Ele apreciou a conquista da igualdade civil, mas achou que o desaparecimento do antigo regime dissolvera a sociedade, desbravando o terreno para a centralização administrativa. O controle do poder na sociedade atomista anuendrontava-o — o mesmo fantasma que assombraria Tocqueville.

Do círculo “doutrinário” proveio o principal ministro de Luís Filipe (1830–1848), François Guizot (1787–1874).²¹ Protestante e historiador acadêmico oriundo da burguesia provincial, Guizot explicou a história ocidental em termos da ascensão da sua própria classe. A revolução de 1789 nada mais fizera do que declarar o seu advento, tal como ocorrera em 1688 na Inglaterra. A civilização moderna refletia a força de dois impulsos distintos, um nacional e o outro liberal. A construção da nação apontava para a unidade, enquanto a luta pela emancipação humana fazia com que a liberdade crescesse.

Guizot justificou o absolutismo francês com fundamentos históricos, porque este muito ajudou o impulso nacional. Contudo, lamentou que o absolutismo paralisara o impulso liberal cercando a Reforma na França. Em 1789, a adoção do princípio da representação nacional prometeu liberalizar o país, mas os jacobinos e Napoleão estragaram tudo. Conseqüentemente, 1789 estabeleceu uma sociedade mas não um Estado. Coube à revolução de 1830 a tarefa de completar a Grande Revolução, implantando a monarquia constitucional e um governo responsável. Mas, como ministro de Luís Filipe, Guizot foi perseguido pela perspectiva de outros levantes revolucionários e, portanto, recusou-se teimosamente a ampliar a franquia. Com o dobro da população da Inglaterra, a França tinha muito menos eleitores do que esta última depois da *Reform Bill*.

O calvinista que havia em Guizot levou-o a abandonar a velha glorificação liberal da soberania popular, com seus fundamentos

de pressupostos otimistas quanto à natureza humana. Ele substituiu a soberania popular por uma meritocrática “soberania da razão”. A política devia ser deixada às “capacidades” das elites burguesas, enquanto um programa nacional de educação básica elevaria gradualmente o resto da nação a padrões morais e intelectuais dignos da inteira cidadania.

De forma bastante estranha, enquanto em teoria o seu parlamentarismo era mais avançado do que os doutrinários da Restauração, a prática política de Guizot era bastante reacionária, resultando em linha direta na revolução de 1848. O liberalismo francês nasceu, no salão de Madame de Staël, como uma ruptura moderada com o exorcismo reacionário de 1789. Guizot conferiu-lhe um aspecto demasiado conservador — tão conservador que muito parecia, na prática senão no espírito, com o reacionarismo sob nova forma. Não foi sem razão que ele tentou fazer surgir uma aristocracia endinheirada como uma nova e legítima classe governante. Sob sua dieta oligárquica e autoritária, podou-se o liberalismo de seus germes democráticos. Como jovem historiador sob a Restauração, Guizot saudara os efeitos niveladores da ascensão burguesa. Mas como estadista, opôs firmemente a liberdade à dinâmica da igualdade. No fim, deixou o liberalismo francês muito atrás de Constant.

O liberalismo analisa a democracia: Tocqueville

Outra figura elevada entre os liberais franceses ao lado de Constant, Alexis de Tocqueville (1805–1859), odiava Guizot e tornou a igualdade e a democracia as principais preocupações de sua obra. Tocqueville descreveu-se como “um liberal de nova espécie”. E, na verdade, ele diferiu significativamente de seus predecessores franceses. Ele foi, se tanto, tão fervoroso e apaixonado quanto qualquer deles quando se tratou da vida da liberdade, salientando que

“uma nação que nada pede de seu governo além da preservação da ordem já está escravizada em seu coração”. Além disso, ele manteve uma preocupação sincera com a base moral das instituições liberais e especialmente por sua fundamentação religiosa. Se Benjamin Constant, protestante, fez da religião uma preocupação de toda uma vida, Tocqueville provavelmente ainda foi mais devoto; seus documentos íntimos mostram que a sua formação jansenista moldou sua visão do homem e da moral. Nem foi menos anglófilo, em seu amor à autoridade parlamentar, do que qualquer dos liberais constitucionais que o precederam.

Em outros aspectos importantes, no entanto, Tocqueville entrou por um caminho um tanto diferente dos seus antecessores. Ele não hesitou, por exemplo, em elogiar o passado feudal. Aos olhos desse nobre normando, a aristocracia nada tinha de mal em si mesma. E seu desprezo pelas classes médias constituiu um traço aristocrático persistente nesse estranho liberal-democrata. A aversão nostálgica por Tocqueville da liberdade feudal fez com que ele pintasse o antigo regime não apenas como a condição, mas como a própria causa da Revolução Francesa. Uma tradição centralista despótica alimentada pelo absolutismo, tendo emasculado a aristocracia, reafirmou-se com os jacobinos e Napoleão, apenas para novamente engolir a liberdade francesa no Segundo Império. Tal foi a tese de seu estudo *O antigo regime e a revolução*, de 1856. É desnecessário dizer que, nessa interpretação, 1789, como 1848, não passou de um episódio; a longo prazo, a França sofria de uma propensão crônica para o governo autoritário. A razão para tanto consistia, na opinião de Tocqueville, na atomização da sociedade acarretada pelo centralismo administrativo (o qual cuidou de distinguir da centralização funcional do governo, necessária à unidade nacional). Como se pode ver, Tocqueville endossou o lamento, caro aos doutrinários, de uma “*société en poussière*”, com a exceção de que situou sua causa não no choque da Revolução, mas num prolongado crescimento da tirania administrativa sob o absolutismo.

Além disso, enquanto Royer-Collard preocupava-se com o Estado, Tocqueville focalizou o estado da sociedade e tornou-se o sociólogo do liberalismo clássico.

Uma segunda discrepância crucial entre Tocqueville e os liberais anteriores ligava-se ao problema do individualismo. Vale a pena lembrar que a palavra *individualismo* fez um de seus primeiros aparecimentos em língua inglesa na tradução, por Henry Reeves, de *A democracia na América* de Tocqueville (originalmente publicada em duas partes, em 1835 e 1840).²² Em francês, o termo surgiu muito mais cedo, nos escritos reacionários de Joseph de Maistre. A partir de 1825, o termo foi frequentemente ouvido entre os discípulos de Saint-Simon, fundadores do socialismo tecnocrático.

Tocqueville estabeleceu uma distinção entre egoísmo e individualismo. Egoísmo, disse ele, é uma categoria moral, é um vício. Individualismo é um conceito sociológico, que denota uma falta, não de virtude *per se*, mas de virtude pública ou cívica. É uma disposição pacífica que separa uma pessoa de seus concidadãos, trocando a sociedade pelo pequeno grupo da família e de amigos. Enquanto o egoísmo aflige todos os tempos, o individualismo é uma característica da sociedade *democrática*. Em sua viagem à América, Tocqueville admirou o vigor cívico das reuniões municipais na Nova Inglaterra. Mas nelas divisou antes um corretivo do que um reflexo de democracia. A questão pode ser facilmente resolvida se tivermos em mente o significado da palavra *democracia* em Tocqueville. Algumas vezes, ele empregou o termo em seu sentido político normal, de um sistema representativo fundado num amplo sufrágio. Mas, com mais frequência o empregou como um sinônimo para sociedade igualitária, coisa com que ele não designava uma sociedade de iguais, mas uma sociedade em que a hierarquia já não era a regra do princípio aceito de estrutura social.

Nesse contexto democrático Tocqueville divisou o individualismo como uma patologia social, um autocentralismo difundido,

oriundo de uma sociedade igualitária dominada por materialismo, competição e ressentimento. Em seu *O antigo regime* ele já encontrou o individualismo na sociedade privilegiada de antes da Revolução. Num capítulo inteiro (livro 2, cap. 8) discorreu sobre a maneira pela qual os franceses se tinham tornado a um tempo mais semelhantes e mais isolados, fragmentando a nação em pequenos grupos de interesse que tinham inveja uns dos outros que desbastaram terreno para o “verdadeiro individualismo” da sociedade democrática moderna.

Não se podia distinguir tal antipatia pelo individualismo seja em Constant ou Guizot. Para eles, o individualismo era uma coisa boa, o coração da “liberdade moderna”, no sentido de Constant. Tocqueville não ignorou de qualquer forma o valor da independência pessoal, mas suas dúvidas quanto ao crescimento do individualismo em sociedade democrática – ou seja, moderna – mostram que ele manteve distância com relação à alta estima que os burgueses tinham pela liberdade negativa e por seu modelo de *homo oeconomicus*. Uma ótima interpretação recente por Jean-Claude Lamberti²³ focaliza a originalidade da abordagem de Tocqueville do problema do individualismo. Diferentemente de reacionários como Maistre e Bonald, que censuravam a revolução por ter desencadeado o individualismo, Tocqueville apontou uma fonte social para ele – o nivelamento das “condições” ou, em sua linguagem, a tendência democrática.

Também por isso, Tocqueville sentiu forte desconfiança pelas classes médias (que haviam sido sagradas para Guizot) pois eram as portadoras naturais do individualismo reforçado. A isto se opunha uma tradição de pensamento que louvava os efeitos civilizadores da ascensão da burguesia. Montesquieu, a própria principal referência de Tocqueville, pensou no espírito comercial como um criador de ordem, paz e moderação (“a domesticação das paixões”, um tema analisado por Hirschman).²⁴ Constant, em sua juventude em Edimburgo, sucumbira ao encanto do estadialismo escocês e

celebrou o contraste entre o “espírito de conquista” e o “espírito de comércio”.²⁵ Para Tocqueville, no entanto, é a democracia, não o comércio, que adoça as maneiras – mas ao preço de um individualismo isolacionista. Tocqueville não aceitou a crença iluminista na força civilizadora do comércio, mas também não seguiu a idealização conservadora (tão proeminente em Burke) da Igreja e da cavalaria na Idade Média como fatores de refinamento, pilares idos de um mundo nobre desfigurado pela ascensão do vulgar comercialismo.

Tocqueville transformou o estado de espírito antiburguês num potente motivo cultural. Toda a sua vida ele deu de ombros diante da exaltação liberista do *homo oeconomicus* professada por economistas como Say e Bastiat. Como Lamberti sugere, seu gosto pela independência parecia muito mais com o heroísmo romântico celebrado por seu primo distante Chateaubriand, um monarquista legitimista que se tornou liberal depois de 1830, do que com o *ethos* burguês de Guizot. O liberalismo de Tocqueville, como o do economista suíço Simonde de Sismondi (1773–1842), era de natureza política, não econômica.

Com 36 anos de idade, Tocqueville, famoso pela publicação de *A democracia na América*, ingressou na Academia como o “novo Montesquieu”. Como viu Raymond Aron, Tocqueville tirou de *Do espírito das leis* uma perspectiva crítica da interpretação da igualdade. Nas monarquias de Montesquieu, a liberdade estava atada às distinções entre classes sociais do reino e o sentimento feudal da honra. Os despotismos de Montesquieu, por outro lado, eram sistemas dominados pela igualdade no interior da servidão geral. Tocqueville definiu a democracia pelo impulso para a igualdade, e demonstrou que a igualdade não resulta (necessariamente) em liberdade. A democracia gera o individualismo, e individualismo significa aspirações materialistas e falta de virtudes cívicas. No entender de Lamberti, Tocqueville escreveu o que seria o último arruado do humanismo cívico.

O que mais receava o liberalismo francês que precedeu Tocqueville era o despotismo, a tirania do Estado. Nisso Constant pouco diferia de Locke, Montesquieu e Jefferson. Mas Tocqueville descobriu uma nova ameaça à liberdade: o conformismo de opinião. O “instinto democrático”, usando o centralismo como alavanca, parecia próximo a nivelar espíritos, assim como classes e condições. A segunda parte da *A democracia na América* falou de “uma nova espécie de despotismo”: a “tirania da maioria”. Uma doce servidão podia durar, sob a tutela bem-intencionada de um Estado paternalista – mas nem por isso deixaria de ter por consequência a privação da liberdade.

Salientando excessivamente os perigos da igualdade, Tocqueville pode parecer um tanto próximo de seu detestado Guizot, o liberal autoritário antidemocrático. Como observou John Plamenatz, era um tanto falacioso dizer que o passado feudal fora mais desigual, mas também mais livre do que a sociedade francesa depois da centralização absolutista. Pois se o passado feudal era certamente menos igual do que a sociedade moderna, não era ele de qualquer forma mais livre, a menos que se limite a liberdade aos escalões superiores da estrutura social.²⁶ O quanto Tocqueville se tinha afastado, em sua nostalgia aristocrática, da lealdade à visão do Iluminismo exibido por liberais franceses anteriores! Constant, em 1805, escreveu todo um ensaio sobre a perfectibilidade da humanidade. Perfectibilidade, afirmou ele, não era mais do que a tendência para a igualdade.²⁷ Estes eram precisamente valores que Tocqueville não partilhava, ou sobre os quais era muito ambivalente.

Por outro lado, Tocqueville era mais otimista que Guizot no que diz respeito ao poder institucional da liberdade. Ele encarava alegremente antidotos contra o impulso centralista. Daí suas prescrições esperançosas de autogoverno local e de associação voluntária – as duas coisas, juntamente com os efeitos tónicos da religião, que ele elogiou como garantias americanas de liberdade na democracia social. O “novo liberal”, em suma, era um pessimista,

mas não um fatalista. Tocqueville contou mesmo em que a ordem social correta geraria a liberdade. Na América, pensou, costumes liberais tinham tornado livres as instituições políticas; na França, livres instituições podiam criar costumes liberais. Isso também muito se parecia com Montesquieu, pois este tinha, como se sabe, perguntado como podiam as leis ajudar a formar o caráter de uma nação (*Do espírito das leis*, livro 19, cap. 27). A causalidade social é uma via de mão dupla.

Tocqueville pouca atenção dispensou ao industrialismo emergente de seu tempo. Viajou para Pittsburgh, mas ignorou suas usinas de aço (outros visitantes franceses da época, como Michel Chevalier, foram muito mais curiosos); consternou-o a vida fabril de Manchester, mas seu pensamento não ultrapassou a repugnância moral. Mesmo suas observações mais perceptivas sobre a industrialização revelaram-se estranhas à sua principal contenção, a marcha para maior igualdade e a necessidade de escolher entre a liberdade e o despotismo benigno como forma de sociedade democrática. Tocqueville compreendeu que o industrialismo tende a fortalecer os efeitos não liberais da centralização administrativa, enfraquecendo a posição do operário. Quanto mais avança a divisão do trabalho, tanto mais dependente ela torna o servo da maquinaria. (Não estamos longe das teses de alienação de Marx.) A longo prazo, no entanto, os trabalhadores, nada mais do que pela pura força de seu número, tornar-se-ão crescentemente assertivos e inquietos, e pressionarão o Estado a apressar o passo do nivelamento. Estabelecer-se-á um Leviatã tutelar, fechando um acordo entre um princípio amplamente formal de soberania popular e o progresso ulterior do centralismo burocrático. Como se pode ver, o valor profético desse cenário só pode reforçar a teoria democrática no sentido de Tocqueville. Por contraste, outras variáveis foram por ele ignoradas.²⁸

A partir de 1840, a obra de Tocqueville afastou-se da democracia para focalizar cada vez mais a revolução.²⁹ Poder-se-ia dizer

que seus sofisticados devaneios sociológicos acabaram partilhando a obsessão de Guizot com ameaças revolucionárias. Isso é um tanto irônico, porque o liberalismo francês começara descartando a demonização reacionária da Revolução. Sente-se aqui a peculiaridade do liberalismo clássico francês: uma referência constante à Revolução, suas origens, sua infundável seqüela. Diferentemente dos liberais ingleses entre Locke e Mill, os franceses não estavam justificando uma ordem social, mas tateavam em busca de uma, no curso cheio de altos e baixos da política francesa de Waterloo a Sedan. Os conservadores franceses eram em geral reacionários que queriam extirpar completamente a obra da Revolução. Os liberais, por outro lado, queriam pôr termo à Revolução sem acabar com ela — isto é, sem prejudicar suas conquistas sociais. Nisso, pelo menos, Constant, Guizot e Tocqueville concordavam, mas ainda havia muito desacordo quanto aos métodos de normalizar a liberdade política no mundo da igualdade civil criado pela Revolução (ou, nas palavras de Tocqueville, por ela ratificado). Tocqueville foi capaz de relacionar alguns “instintos liberais” na evolução democrática da sociedade moderna. Mas basicamente deixou-os à sombra, e sobretudo deixou a impressão de que como amigo sincero da liberdade ele estava apenas resignado à democracia como igualdade.

É oportuno dizer ainda algo antes de nos despedirmos dos liberais clássicos franceses. A pouca afeição de Guizot pelo *laissez-faire* e a atitude morna de Tocqueville para com a sociedade comercial parecem sustentar aqueles que afirmam que o primeiro liberalismo não foi uma ideologia da burguesia mercantil e industrial, mas o instrumento de uma aristocracia decadente ou de uma camada culta mais interessada na razão e no debate livre do que no lucro, mercado e progresso. A descrição lambertiana de Tocqueville como um humanista cívico tardio concorda com tal interpretação revisionista, à qual um erudito italiano, Ettore Curiolo, devotou todo um livro.³⁰ Nenhum deles cita Pocock, mas ambas as obras pare-

cem sugerir temas pocockianos que persistem muito além de seu período que vai de Harrington a Jefferson.

O santo libertário: John Stuart Mill

Os textos que coroaram o liberalismo clássico, os de John Stuart Mill (1806–1873), manifestam uma influência conspícua de Tocqueville. Mill foi um francófilo que amava dois aspectos do pensamento francês de que ele tristemente sentia falta na Inglaterra — teoria e política progressiva de um tipo radical. Cedo na vida ele namorava idéias saint-simonianas ou, melhor dizendo, o *ethos* saint-simoniano. Em sua *Autobiography*, o clássico do gênero no século, Mill escreveu de forma comovente a respeito de sua crise mental de 1826, quando sofreu uma depressão nervosa por passar a duvidar do valor de sua formação arquiintelectualista e dessecante dirigida com zelo por seu pai James, um fervoroso benthamita.

A busca de sentimento por parte de Mill em lugar de pura análise levou-o a descobrir Coleridge, Carlyle e Saint-Simon. Coleridge, o fundador do romantismo inglês, era como tal o próprio contrário de Bentham. Carlyle, o futuro sábio de Chelsea, atacou o mamonismo, o “elo argentário” (capitalismo), e a “Era Mecânica” (industrialismo). Sua prosa flamejante (em *Sartor Resartus*, 1833, e *Past and Present*, 1843) não poupou o utilitarismo de Bentham e James Mill; satirizou o “cálculo gerador de felicidade”, a aferição benthamita do prazer e da dor como um horrível “rebolo de caixa” (em inglês, *grinding-mill*). O trocadilho não deixou de ter efeito no jovem Mill, que estava em completa, embora tardia, rebelião edípica. O saint-simonismo oferecia-lhe um tipo muito diferente de progressivismo, com uma mística do altruísmo e sacrifício em lugar da fria satisfação objetivada pela ética utilitária.³¹

Mill, tendo esgotado sua veia romântica, entrou na idade madura como o autor de duas obras-primas racionalistas, o *System of Logic* (1843) e os *Princípios de economia política* (1848), os quais, a despeito de seu agnosticismo, tornaram-se compêndios na ainda clerical Oxbridge. E manteve-se fiel ao individualismo liberal em sua rejeição firme da tecnocracia autoritária recomendada pelo maior dos saint-simonianos, Auguste Comte (1798–1857). Cerca do início da década de 1850, no entanto, ele se engajou em questões práticas, de que se aproximou com um espírito de liberalismo de esquerda militante. A mudança de sentimentos em Mill decorreu de sua reação entusiástica às revoluções de 1848 — uma sublevação que apavorou extremamente Comte, mas que Mill esperava que tornasse republicana toda a Europa. Também estava muito sob a influência de sua mulher, Harriet Taylor, uma devota libertária. À sua memória está dedicado o mais famoso ensaio de Mill: *On Liberty* (1859).

On Liberty deve a Tocqueville seu permanente cuidado com a tirania de opinião. Temendo a perspectiva da uniformidade “chinesa”, Mill chamou a atenção para a necessidade de preservar “os antagonismos de opiniões”. Em seu tratado mais político, *Considerations on Representative Government* (1861), ele defendeu a representação proporcional como sistema eleitoral com o objetivo de garantir respeito pela diversidade ideológica. Mill também partilhava com Tocqueville um respeito pela moral cívica e uma fé no valor educativo da participação democrática. Mas aqui termina a principal concordância entre os dois pensadores liberais clássicos tardios. As respectivas visões do mundo estavam muito longe de serem idênticas. Mill endossou tanto o alarme de Tocqueville diante do despotismo social em vez de político quanto o antídoto de Tocqueville, a saber, democracia participatória; mas nada tinha da nostalgia aristocrática do francês, nem de sua inclinação religiosa. Filho de um funcionário público que vencera por seus próprios esforços e ele próprio um burocrata no mesmo departamento

(o Ministério da Índia), Mill tinha uma experiência e uma visão muito diferentes; e como economista ele também salientou o libe-rismo, um tema liberal muito ignorado pelos teóricos políticos franceses (distintamente de teóricos econômicos). Significativa-mente, Mill não alterou em seus *Princípios* a defesa do *laissez-faire* como uma prática geral, nas sete edições da obra, durante a sua vida. Quaisquer que fossem as simpatias socialistas sentidas nos seus anos maduros, estas nunca implicaram qualquer deslocamento seu para o dirigismo.

Representative Government é um curioso abandono do breviário de James Mill para a democracia, o *Essay on Government* de 1820. O jovem Mill manteve o sufrágio universal, mas nem o valor igual do voto, nem o voto secreto. Para conferir maior peso aos educados — um propósito elitista —, recorreu a um sistema de votação plural que fazia com que os mais bem qualificados pudessem dar mais de um voto e receber votos de mais de um distrito eleitoral. Essa tentativa de equilibrar a participação e a competência, o acesso democrático e o governo esclarecido,³² decorria na realidade de um objetivo liberal que estava muito distante do objetivo de James. Pois James Mill prescrevia a democracia para minimizar a opressão, enquanto John Mill a prescrevia para maximizar a responsabilidade.³³ Pela mesma razão, John Mill descartou os votos secretos.

Ainda assim, a distância entre a democracia qualificada de John Mill e o apelo de seu pai em favor do sufrágio universal muito nos revela quanto à evolução da inclinação liberal. Como assinalou John Burrow, nos cautelosos arranjos de Mill em favor do autogoverno representativo protegido contra a tirania majoritária, resta pouco da aposta utilitarista na racionalidade da humanidade, em última instância.³⁴ Oficialmente, ele podia falar como um herdeiro fiel do progressivismo do Iluminismo e de seus mestres utilitaristas, mas, no coração, Mill, como Tocqueville, era um liberal pessimista. Resenhando o segundo volume de *A democracia na América* na *Edinburgh Review* (1840), Mill objetou que Tocqueville havia

exagerado o impacto da igualdade e subestimado o dinamismo do comércio. Afinal de contas, disse Mill com sarcasmo, o Canadá francês era uma sociedade tão igualitária quanto os Estados Unidos, embora lhe faltasse o empresariado móvel, aquela sede impaciente de progresso, que também era tão conspícua na Inglaterra desigualitária. Na aparência, isso parece um cordial regresso ao peão do Iluminismo ao progresso. Mas Mill já não via a sociedade comercial como uma idade de melhora. Em seu ensaio “Civilization” (1836), afirmou que seu efeito era um aumento na dependência de cada um da sociedade e um geral “afrouxamento da energia individual”. Não é necessário dizer que tal visão entrópica da história opunha-se fortemente ao primeiro utilitarismo. A angústia histórica não era o forte de Bentham.

O pessimismo subjacente de Mill não o impediu de formular reivindicações progressistas. Ele propôs a reforma agrária como uma solução para a questão irlandesa, e cooperativas de produtores como uma maneira de democratizar a propriedade. Escreveu um opúsculo feminista apaixonado, *The Subjection of Women* (1869). Desde o dia em que foi preso na adolescência por distribuir propaganda em favor do controle da natalidade, seu zelo reformista nunca se abateu; e na década de 1860 ele era o deputado progressista em Westminster. Assim, o que resulta difere consideravelmente da síndrome de Tocqueville, já que, a despeito de todo o seu elitismo, a complexão política de Mill era muito mais adiantada do que a de Tocqueville. É por essa razão que tantos ainda o julgam, como nunca seria possível julgar Tocqueville, uma ponte intelectual entre o liberalismo clássico e o socialismo liberal.

On Liberty foi interpretado como um manifesto do individualismo. Proibiu a interferência do Estado no comportamento que só interessa à própria pessoa, e exaltou a liberdade de “procurar o seu próprio bem à sua própria maneira”. Mill viu a liberdade como coisa essencial ao autodesenvolvimento, um tema que tomou de empréstimo a Humboldt. Uma individualidade desimpedida e uma

esfera abrangente de privacidade são necessárias à cultura da personalidade. Além disso, ele demonstrou que a liberdade é amplamente instrumental no fomento do progresso. Seu objetivo, como um liberal utilitarista, ou seja, como alguém que não argumentava a partir de qualquer posição de “direito natural”, consistia em proporcionar à liberdade um lugar central em utilidade, demonstrando seu papel chave na felicidade e na formação do caráter.³⁵ Depois que Mill abandonou o conceito passivo do espírito sustentado por Bentham e por seu pai, sua própria idéia de felicidade tornou-se inseparável da atividade, e da atividade de escolha em particular.³⁶

Esse traço alemão de liberalismo autotético combinou-se com uma preocupação por autonomia (liberdade política) e com um gosto pela experiência e pelo experimento. A liberdade era, entre outras coisas, uma abertura à experiência no sentido de que esta significava uma disposição a ser crítico, ser livre de preconceito e de dogma. O conservadorismo era para Mill, acima de tudo, uma má epistemologia, fundada na intuição em vez de o ser na indução, em sabedoria acolhida e crença não examinada em vez de o ser num tipo inquisitivo de espírito. Mill prescreveu ao mesmo tempo experimentação moral e força de caráter, apelando assim para os dois lados da alma vitoriana, o ascético e o estético, ou, em termos de Heinrich Heine e Matthew Arnold, o hebraico e o helênico.

Harmonizando o liberalismo dos *Princípios* com o indutivismo da *Logic*, *On Liberty* tornou-se logo uma Bíblia libertária. Mill entrelaçara vários ramos do pensamento liberal. Liberdade política, autonomia negativa, autodesenvolvimento, liberdade como intuído, liberdade de opinião, liberdade como autogoverno, liberdade como privacidade e independência. O velho apelo protestante para a consciência, uma forma secularizada, nele figurava, e o mesmo ocorria com a abordagem iluminística da liberdade como o instrumento de progresso. Na verdade, *On Liberty* foi admiravelmente complementado pela obra sobre *Representative*

Government, já que o primeiro foi um protesto contra a tirania de opinião e o segundo uma receita contra a tirania da maioria.

Eruditos, no entanto, discutem calorosamente a autenticidade da mensagem de Mill. Gertrude Himmelfarb nos Estados Unidos e Maurice Cowling na Inglaterra retrataram Mill como um radical intermitente, mesmerizado pela insuportável sabichona e pretensiosa Harriet Taylor para repudiar seu próprio repúdio juvenil da superficialidade utilitarista.³⁷ F. A. Hayek e, mais recentemente, John Gray censuraram Mill por ter separado irrealisticamente a individualidade dos contextos sociais e da tradição cultural. Outros, firmados numa leitura mais cuidadosa do grande ensaio de 1859, rejeitam essa acusação. Mill pode ter alimentado ideais elitistas utópicos, mas em *On Liberty* ele compensou seus receios de uma tirania de opinião majoritária com uma insistência explícita na necessidade do autodesenvolvimento geral e evitando incunicações de qualquer espécie.³⁸

Na década de 1860, Mill voltou a dissociar-se da posição de Comte por causa das tendências "liberticidas" deste. Assim, o cientificismo de Comte — um sonho de despotismo esclarecido do século XIX — serviu para realçar por contraste as intenções do próprio Mill. A Igreja positivista teria significado paternalismo, e paternalismo era precisamente aquilo que Mill mais queria rejeitar, em nome da liberdade individual. A crítica de Macaulay — de que ele exagerara em sua representação do conformismo em uma idade de caracteres fortes e um tanto excêntricos — é muito mais adequada.

O erudito de Oxford Larry Siedentop estabeleceu uma distinção instrutiva entre os ramos francês e inglês do liberalismo clássico sumariados por Tocqueville e Mill. Os ingleses eram principalmente filósofos do espírito, como os dois Mills, e sua própria abertura à evolução pacífica da sociedade inglesa fez com que seu liberalismo fosse mais pobre em conteúdo sociológico e histórico. Por contraste, a escola francesa era constituída por historiadores e

juristas, e seus liberais tendiam a tratar as instituições políticas em função das condições sociais. Também, prestaram uma atenção especial à mudança histórica e adotaram geralmente uma perspectiva comparatista.³⁹

A antítese de Siedentop opõe um liberalismo psicológico a um liberalismo histórico-sociológico, justificando-se apesar do grande interesse de Mill pela história francesa (Michelet) ou pela sociologia política (Tocqueville). Mas, se nos voltarmos para a história interna do liberalismo inglês, não se pode negar que o programa liberal de Mill, apesar de toda a sua inegável reticência diante da democracia, ultrapassava amplamente em espírito social e escala moral a fórmula *whig*, pela qual nada mais sentia do que o maior desprezo. Nisso, como em muitas outras coisas, Mill permaneceu fiel ao impulso progressista do círculo benthamita. Muito respeitado por Gladstone, cujo biógrafo, John Morley, era discípulo de Mill, John Stuart Mill simbolizou a despedida final do liberalismo de seu longo passado patricio.

Em direção ao liberalismo social: Mazzini e Herzen

É apropriado rematar nossa vista de olhos do liberalismo clássico relanceando outras partes da Europa. Cerca de meados do século, duas figuras, ambas emigradas em Londres, destacaram-se como grandes e influentes paladinos da liberdade. Um era o italiano Giuseppe Mazzini (1805-1872), quase exatamente contemporâneo de Mill. O outro era o russo Alexander Herzen (1812-1870).

Mazzini contribuiu com duas coisas para o catecismo liberal: nacionalismo e juventude. Em seu tempo de estudante, ele se uniu à seita dos carbonários, que travava uma luta secreta para unificar a Itália e libertá-la da Áustria. Mas, em 1831, fundou a Jovem Itália, uma organização que rapidamente se difundiu fazendo campanha por um Estado republicano unitário em toda a península. Por volta

do fim da década, Mazzini teve de exilar-se, e em Londres escreveu ensaios mais tarde coligidos como *The Duties of Man* (1860). Seu tom moral era claro, e o livro dirigia-se aos trabalhadores, a despeito da ênfase de Mazzini na luta entre gerações em vez da luta de classes.

Porque a seus olhos o liberalismo não significava mais do que um vulgar liberismo materialista, Mazzini considerava-se um opositor da escola liberal. Sua visão socioeconômica decorria de Sismondi e dos socialistas comunitários na indústria, conduzidos por Robert Owen (1771–1857). E seu democratismo estava tingido de social-cristianismo à moda de Charles Kingsley (1819–1875) e Lamennais (1782–1854). Em sua *History of European Liberalism*, De Ruggiero censurou-o por esposar um antiindividualismo místico inteiramente inadequado à Itália atrasada da época.⁴⁰ Mas como social-cristão que era, Mazzini foi intransigente na rejeição do socialismo, que ele julgava iliberal e também amoral por causa de seu materialismo.

A Revolução de 1848–1849 — a “Primavera do Povo” — tornou Mazzini um triúmviro numa república romana de curta duração. Mas a unificação seria finalmente controlada pelo liberal-conservador conde Camillo Cavour (1810–1861) em benefício do reino piemontês, pondo de lado o generoso republicanismo de Mazzini e Garibaldi (1807–1882). No liberalismo altamente idealista de Mazzini, a causa nacional do *Risorgimento* era perfeitamente compatível com um humanitarismo universalista e uma federação européia. Mazzini gozava de imenso prestígio, e no apogeu do vitorianismo ele constituía uma verdadeira consciência do republicanismo liberal. Nele Gandhi divisou, juntamente com Tolstói, uma de suas inspirações ocidentais.

Depois do fracasso da revolução de 1848 veio a *Letter of a Russian to Mazzini* (1849), de Herzen. Deixando a Rússia para o exílio dois anos antes, Herzen, que estivera sob o encanto do hegelianismo em seu país, decretara, como hegeliano de esquerda

radical, que a burguesia não tinha “grande passado e nenhum futuro”. Era uma classe sem tradição, incapaz de substituir a economia política pela honra aristocrática. Quando o socialismo foi miseravelmente derrotado em 1848, ele viu a Europa burguesa como uma nova Roma decadente, os socialistas como os primeiros cristãos perseguidos, e os escravos como os novos bárbaros. Desesperançado de seu antigo historicismo, Herzen escreveu em *From the Other Shore* que a história não tem finalidade — e tanto melhor para a liberdade individual, que podia dizer bons ventos a levem a qualquer utopia que exigisse grandes sacrifícios em benefício do futuro.

Tendo perdido toda esperança de uma revolução propriamente dita na Europa, Herzen não se tornou apolítico ou reformista. Tornou-se apenas escravófilo (antes de seu exílio ele fora um proeminente ocidentalista). Escrevendo a Michelet, Mazzini e Proudhon e ao socialista alemão Georg Herwegh (até que descobriu que Herwegh e a bela senhora Herzen gostavam demasiado um do outro), Herzen difundiu sua concepção, e começo, de um socialismo russo.⁴¹ Como os prévios escravófilos, Herzen saudou o fato de que os “bárbaros” russos não haviam sido contagiados pelo direito romano e pelo direito de propriedade. A Rússia, prometeu, nunca seria nem protestante nem burguesa. Ao mesmo tempo, afastou-se da ortodoxia escravófila, achando que a comuna aldeã era uma instituição demasiado tediosa, estúpida e conservadora, e ousou mesmo celebrar a selvagem modernização de Pedro o Grande, o jacobino coroado.

Cerca da década de 1860, Herzen demonstrou uma compreensão notável da evolução social do Ocidente. Numa série de artigos polêmicos dirigidos ao romancista Turgueniev, *Ends and Beginnings*, considerou a era da burguesia, como tinham feito Mill e Tocqueville, como o reino da mediocridade. Mas salientou que a ascensão das classes médias estabilizara o capitalismo e promovera o avanço social e material das massas; e foi até prever o

emburguesamento dos trabalhadores numa era de prosperidade difundida. Pregou ao czar reformas sem violência. Contudo, no espectro político russo da época, ele estava definitivamente na extrema esquerda. Quando foi fundada em 1861, a primeira organização revolucionária, Terra e Liberdade, tomou emprestado seu título da amplamente lida revista de Herzen, *The Bell*.

Herzen deixou um testamento político em suas *Letters to an Old Comrade* (1869). Dirigidas a Bakunin, foram na realidade escritas como autocrítica, principalmente de suas atitudes desalentadas depois de 1848. Restabelecendo uma quantidade razoável de historicismo, Herzen passou a encarar o Estado e a propriedade como algo historicamente funcional, espécies de degraus para o desenvolvimento humano. Ele censurou nas vanguardas revolucionárias a sua tentativa “petrograndista” de impor sua vontade às massas. Condenou redondamente o comunismo por sua idéia de igualdade de “escravo de galera”, e dispensou sua bênção — para a fúria de Bakunin — à moderação da Primeira Internacional. Herzen, não sendo nem constitucionista nem uma pessoa versada em economia, nunca foi um liberal no inteiro sentido ocidental, mas isso não o impediu de contribuir poderosamente para a visão libertária no credo liberal.

Nossos quatro liberais clássicos tardios, apesar de toda a diferença que os separava, partilhavam algumas idéias comuns. O liberal conservador Tocqueville ensinou ao elitista Mill o valor cívico do autogoverno e os perigos do poder majoritário. Mazzini gostava de Mill o bastante para convidá-lo (em vão) a seu lar de emigrado em Blackheath. E Herzen julgava Mazzini digno de receber uma de suas principais avaliações da situação pós-1848. O próprio ano de 1848 encontrou todos os quatro do lado republicano, embora com esperanças e atitudes diferentes. Havia uma longa distância entre o tímido constitucionalismo monárquico e o censo oligárquico de Royer-Collard e Guizot — embora não tão afastados da política dos primeiros utilitaristas.

Os discursos do liberalismo clássico

Muito depois do auge do liberalismo clássico tardio — o florescimento de Tocqueville, Mill, Mazzini e Herzen na metade do século XIX — William Butler Yeats perguntou num poema chamado “O Sábio”:

O que é whiguismo?*

Uma espécie de espírito nivelador, rancoroso, racional,
Que nunca espia pelo olho de santo,
Ou pelo olho de um bêbado.⁴²

Yeats, é claro, não era liberal, *whig* ou qualquer outra coisa; e talvez fosse por isso que criticou como “whiguismo” algo que era realmente mais parecido com benthamismo, na opinião de seus opositores. Quanto ao liberalismo clássico de meados da era vitoriana, este tinha certamente pelo menos dois santos — Mazzini e Mill. E eu gostaria de propor o nosso hedonista lírico Herzen, como um bom candidato para o lugar de “bêbado” do liberalismo. Uma coisa, no entanto, nenhum deles nunca foi — um *whig*. O que novamente apenas mostra quão extenso havia sido o caminho trilhado pelo liberalismo, mesmo naquela fase.

Num tom mais sério, poderíamos do mesmo modo concluir dando ênfase à diversidade conceitual do liberalismo clássico. O primeiro liberalismo clássico já conhecia pelo menos três tipos de discurso teórico: teoria dos direitos naturais, republicanismo cívico, e história em fases, como na economia política e na teoria social do Iluminismo escocês. A evolução da doutrina liberal manifestou um progressivo desprendimento da ideologia cívica, até que um primeiro republicanismo americano, um jusnaturalismo lockiano mais opiniões favoráveis a estádios (o tema da sociedade comercial

(*) Do original *whiggery*. (N. do T.)

ou civilizada), levou a melhor. Então, por volta de 1800, os benthamitas colocaram-se a uma maior distância do discurso cívico e o liberalismo voltou a falar com a voz da utilidade, e não com a voz dos direitos ou da virtude cívica.

Os primeiros liberais franceses, retomando a perspectiva de estádios, criaram ainda um novo modo, a teoria política da sociedade comercial, mais tipicamente em Constant. Quase todos os liberais clássicos franceses escreveram num idioma histórico, fundando suas afirmações numa apreensão comparatista, à moda de Montesquieu, das causas subjacentes de mudança macropolítica. As análises de Tocqueville foram simplesmente a forma mais sutil desse modo histórico-sociológico de discurso político. Mill conhecia e admirava essa aliança de liberalismo e história teórica, mas em sua própria obra retornou à abordagem utilitária.

Por volta de 1870, somavam cinco os discursos do liberalismo, embora em mais de um caso eles estivessem combinados: direitos naturais, republicanismo cívico, economia política, história utilitária e história comparatista. O primeiro tinha raízes medievais e uma decolagem jusnaturalista do século XVII. O modo cívico originou-se no humanismo renascentista. E os três discursos remanescentes brotaram do Iluminismo, com Montesquieu, Hume e Smith como suas principais fontes teóricas. Em grandes traços, tal era o perfil conceitual do liberalismo clássico.

Mas não é suficiente assinalar o enriquecimento do discurso de teoria política do protoliberalismo ao liberalismo clássico tardio. Subjacente à forma pela qual os primeiros liberais clássicos se dirigiam à natureza da ordem social e ao significado da liberdade no século XIX havia um grande divisor a partir dos dias de Locke, Montesquieu e Smith. Esse divisor foi causado pelo impacto das revoluções atlânticas do fim do século XVIII em teoria política. As revoluções americana e francesa introduziram um novo princípio de legitimidade, baseado na soberania nacional em vez de o ser em direitos dinásticos, na teoria liberal.

E aqui foi Rousseau, muito mais do que os primeiros liberais ou protoliberais, quem deu a contribuição decisiva. Dando uma torção democrática ao discurso contratualista dos direitos, Rousseau foi o principal antepassado da idéia de que a nação, e não o rei, era a sede em última instância da autoridade política. A questão agora consistia em como conciliar a antiga preocupação liberal em limitar o poder com o novo princípio pós-revolucionário de legitimidade. Tal foi a tarefa que exercitou os espíritos de Constant e Guizot, Tocqueville e Mill, e os tornou "liberais clássicos" num sentido moderno.

Liberalismos conservadores

Conservadorismo liberal e liberalismo conservador

O legado do liberalismo clássico era um equilíbrio entre democracia e libertarismo. As primeiras conquistas do protoliberalismo, tais como o respeito dos direitos e o governo constitucional, foram preservadas. Mas de Madison e Bentham a Constant, Tocqueville e Mill, foram efetuados claros progressos no escopo social e no alcance moral do credo do liberalismo. Enquanto o robusto otimismo histórico do Iluminismo foi seriamente atenuado entre a era dos federalistas e utilitaristas e a era dos grandes liberais vitorianos, o liberalismo foi geralmente sustentado e os liberais clássicos foram basicamente fiéis à promessa democrática e ao potencial libertário da idéia liberal. O liberalismo clássico conduziu sua inventiva institucional, sua imaginação conceitual e sua força analítica num estado de espírito leigo. Mesmo quando os seus teóricos, como Constant e Tocqueville, atribuíram grande importância à religião, seu modo de teorizar já não era ditado por preocupações teológicas. Pelo menos nisso, o espírito leigo do Iluminismo impôs-se muito coerentemente.

O liberalismo clássico não ocupou todo o palco do pensamento liberal. Por volta de meados do século XIX, emergiram várias

correntes liberais que diferiam consideravelmente das posições e modos de discurso dos liberais clássicos, representados por Tocqueville e Mill. As novas correntes eram também bastante distintas dos desenvolvimentos tardios conhecidos como “novo liberalismo” e caracterizados por seu conteúdo “social”. Tais correntes, algumas das quais eram contemporâneas do último estágio do liberalismo clássico, podem ser reunidas sob um único rótulo racional: *liberalismo conservador*.

Quando o duque de Newcastle pediu-lhe que abandonasse o velho rótulo *whig*, lorde Russell, o primeiro-ministro da *Reform Bill*, replicou que *whig* tinha a vantagem de dizer em uma única sílaba o que *liberal conservador* diz em sete.¹ Esta resposta encerra claramente a distância entre o whiguismo institucional e o classicismo liberal em sua forma vitoriana final. O espírito democrático e republicano do liberalismo clássico desviara o liberalismo do conservadorismo *whig*, social e politicamente. Mas qual era a diferença, caso houvesse, entre o liberalismo conservador e o *conservadorismo liberal*?

O conservadorismo liberal era um produto muito inglês, e como tal muito diverso do conservadorismo compacto, reacionário do continente. Na primeira metade do século XIX, a maioria dos conservadores continentais ainda resistia ao governo representativo, responsável, e à liberdade religiosa, enquanto os conservadores britânicos estavam tentando preservar o acordo antiabsolutista de 1688. O conservadorismo britânico, como observa um destacado intérprete moderno, Anthony Quinton, abrange pelo menos três doutrinas. A primeira é o *tradicionalismo*, a crença de que a sabedoria política é de alguma forma de natureza histórica e coletiva e reside em instituições que passaram pela provação do tempo. A segunda é o *organicismo*, a idéia de que a sociedade é um todo, e não apenas uma soma de suas partes ou membros, e como tal possui um valor definitivamente muito superior ao indivíduo. A terceira é o *ceticismo político*, no sentido de uma desconfiança do

pensamento e da teoria quando aplicados à vida pública, especialmente com amplos propósitos inovadores.²

Como lorde Quinton e muitos predecessores sublinharam, na tradição conservadora britânica, o tradicionalismo e o organicismo são, ambos, posições flexíveis. As tradições não impedem a mudança adaptativa, e o organicismo não exclui a modificação parcelada das instituições e procedimentos. A maioria dos conservadores continentais, em contraste, saindo de uma repugnância rábida à Revolução Francesa e seu contágio, tendia a petrificar a tradição num edifício intemporal e a ter as instituições na conta de inalteráveis. Em sua tentativa de forçar a sociedade europeia a recuar para o Antigo Regime depois de um quarto de século de mudança política e social (1789–1815), eles foram vazados numa atitude altamente doutrinária e mesmo visionária, dificilmente compatível com o prudente ceticismo dos conservadores institucionais.

Reacionários continentais como Joseph de Maistre (1753–1821), Louis de Bonald (1754–1840), Friedrich Gentz (1764–1832) e Adam Muller (1779–1829) foram grandes admiradores de Edmund Burke (1729–1797). Burke foi o primeiro crítico proeminente da Revolução em suas amplamente lidas *Reflexões sobre a revolução em França* (1790), e é geralmente considerado o pai do conservadorismo inglês. Ironicamente, no entanto, pregando uma restauração sem compromissos da autocracia e da hierarquia, os pensadores da Restauração francesa e seus sócios alemães nadaram contra a corrente do próprio princípio burkiano de legitimidade: *prescrição*, autoridade consagrada pela continuidade.

A essência do ataque de Burke contra a Revolução consistia em que os revolucionários franceses tinham querido passar a borraça no passado, em vez de revigorar os velhos direitos contra o absolutismo monárquico. O respeito de Burke pela tradição não era sempre reacionário. Recorrendo ao mesmo argumento em favor dos velhos direitos, ele defendera os insurretos americanos quinze anos antes. Além disso, o seu conservadorismo, exatamente

como era politicamente liberal, também era economicamente moderno: ninguém menos do que Adam Smith elogiou-o por sua perfeita compreensão da economia liberal. Burke era um *whig* institucional da década de 1770, que se tornara *tory* porque na década de 1790 os “novos *whigs*”, como ele os apelidava, eram pessoas como Fox, admiradores da Revolução.

É típico da tendência conservadora do espírito de Burke o fato de que ele substituiu uma ênfase histórica na tradição inglesa pela ênfase cosmopolita do Iluminismo escocês nos estúgios da civilização.³ Ele também botou no lugar do desprezo iluminista *whig* pela superstição uma reverência pela religião. Ainda mais, em vez de ligar o refinamento com a ascensão do comércio, como o fizeram os *philosophes*, Burke foi um dos criadores da reavaliação romântica da fé e da cavalaria medievais como fatores da civilização — um tema a que logo seria conferido muito brilho na prosa mágica do maior conservador liberal, o visconde François-René de Chateaubriand (1768–1848).

A inclinação de Burke pela ortodoxia religiosa e pela sociedade orgânica tornou-o um verdadeiro conservador, uma vez que isso significava o próprio oposto de dois traços persistentes na corrente principal do liberalismo, o latitudinarismo moral e o individualismo. Além disso, a nostálgica visão histórica de Burke não era equilibrada por uma aceitação da democracia. Pelo contrário, colocando uma cunha entre representação e delegação, Burke logrou manter seus modelos parlamentares separados por uma grande distância de exigências radicais e utilitárias para a democratização do poder. Isso preservou seu conservadorismo liberal a uma grande distância do liberalismo clássico, tanto política como conceitualmente.

Burke reacendeu a chama da “antiga constituição”. Não obstante, sustentou um conceito antes flexível, adaptável da tradição, abrindo espaço para *mudança na continuidade*. Provavelmente, o mais famoso de seus epigramas ainda é “Um Estado sem meios de

alguma mudança não dispõe de meios para conservar-se”, uma jóia muito citada das *Reflexões*. Sua defesa da antiga constituição era muito mais sofisticada do que os argumentos daqueles que se limitavam a afirmar um conjunto inutável de normas que, presumivelmente, haviam sido restauradas em 1688.

A perspectiva burkiana de mudança na continuidade foi usada por um historiador *whig*, Henry Hallam (1777–1859), em sua influente *Constitutional History of England*, que cobriu o período a partir da acessão dos Tudor até a morte de Jorge II em 1760. Hallam desenvolveu a tese da antiga constituição contra a popular *History of England* (1754–1762) de Hume. O pensamento do mais importante historiador *whig*, Thomas Macaulay (1800–1859), formou-se contra esse pano de fundo burkiano. Em 1830, Macaulay diviso brilhantemente a necessidade de opor a resistência *tory* à reforma eleitoral tratando criativamente do mito da antiga constituição. Àquela altura, os *tories* estavam apresentando a Revolução Gloriosa (originalmente um movimento antitory) como um arranjo para todos os tempos. Macaulay empreendeu demonstrar que era uma solução para o *tempo dela* e, como tal, apenas uma fase de sábios ajustes políticos à mudança histórica. Assim, em suas mãos o tema burkiano de mudança na continuidade transformou-se por sua vez na idéia de uma continuidade de mudança. Contra o apelo *tory* à tradição para resistir à reforma, Macaulay afirmou uma *tradição de reforma*. Nesta perspectiva, a sabedoria de 1688 proporcionou um precedente para a *Reform Bill* de 1832.

A partir de então, os conservadores liberais exprimiram-se com freqüência na língua de Burke. O jurista *sir* Henry Maine (1822–1888) juntamente com o historiador católico lorde Acton (1834–1902) são exemplos. A tarefa que Maine atribuiu a si próprio consistia em demolir as idéias rousseauianas sobre o estado da natureza, exibido como fundamento para um contrato social que justificava a igualdade universal. Maine era um liberal conservador, não um conservador, e partilhava a crença de Macaulay no

progresso. Isso apareceu em seu célebre conceito de uma evolução “de *status* a contrato”, exposto primeiramente em seu livro de 1861, *Ancient Law*. A humanidade, escreveu Maine, evoluiu de um estado social em que todas as relações eram governadas por *status* numa estrutura familiar para uma fase em que o moderno individualismo prospera sobre a propriedade pessoal. Em *Popular Government* (1885), Maine deplorou a perspectiva de um retrocesso socialista nesse processo de crescente individualização. Assim, em Maine e noutros, argumentos burkianos serviram ao objetivo não burkiano de individualismo, erradamente encarado como ameaçado pela democracia.

As preocupações de lordes Acton não eram muito diferentes. Nobre de genealogia europeia, John Dalberg, barão Acton, foi educado como católico sob a direção do historiador liberal Ignaz von Dollinger e, em última instância, tornou-se professor régio de História em Cambridge. Humanista católico, ele combateu o absolutismo papal (que foi declarado “infalível” pela Santa Sé em 1870) e condenou o “moderno confessionalismo” juntamente com o nacionalismo, uma tendência iliberal. Mas, como burkiano, combinou religião, liberdade e tradição. Seu antinacionalismo levou-o a sustentar o federalismo; olhou nostalgicamente para a Igreja medieval como o baluarte da liberdade no mundo feudal. Mas enquanto para outros historiadores liberais o federalismo era a própria garantia de uma participação política como a da *polis*, o federalismo de Acton foi idealmente dirigido para um propósito muito diferente; pois devia ser um obstáculo à democracia mediante uma multiplicação *whig* de centros de poder.¹

Liberais conservadores evolucionistas: Bagehot e Spencer

Nem todas as desconfianças sobre a democracia eram burkianas. As décadas de 1860 e 1870 testemunharam também outra espécie de liberalismo conservador: a espécie utilitária. Tal era a posição de Walter Bagehot (1826-1877), um banqueiro, economista, jornalista e teórico político que editou *The Economist* desde 1861 até morrer. Bagehot vinha de uma família bancária provincial não-conformista, e foi educado no University College benthamita de Londres. Em seu livro *The English Constitution* (1867), exprimiu receios de que, com a próxima extensão da franquia (que efetivamente se materializou em 1867 e 1884), ambos os partidos, conservador e liberal, lutariam pelo apoio dos trabalhadores – algo que Bagehot encarava como um “perigo” para a liberdade.

Como Maine, Bagehot colocou a evolução social contra o progresso democrático. Ele dividiu sua lealdade entre inovação e estabilidade, recorrendo ao darwinismo social para frear a democracia. A estabilidade, disse ele sem rodeios, apoiava-se numa imensurável estupidez; num conjunto de hábitos formado por práticas sociais sedimentadas por força do estranho prestígio de instituições, para outros efeitos inúteis, como a monarquia ou os Lordes (as partes “dignificadas” em contraposição às partes “eficientes” da constituição). Por que motivo, na verdade, perguntou ele, deviam “uma viúva isolada e um jovem desempregado” (a saber, a rainha Vitória e o príncipe de Gales) atrair tanta atenção? Se o faziam era porque a Inglaterra “não podia ser governada” sem o efeito estupidificante da coroa. Igualmente, as classes governantes podiam permanecer no topo mediante astuciosas práticas eleitorais, manipulando os aspectos dignificados da ordem política para conseguir respeito aos poderes em vigor. Em *Physics and Politics* (1872) Bagehot conferiu a esse maquiavelismo cético uma torção darwinista: ele representou o êxito social e nacional como exemplos

da “sobrevivência do mais capaz” e apoiou a função social da força junto à fraude institucional.

Essa espécie de liberalismo utilitário conservador de fala franca tornou-se um tanto maligna na obra do juiz James Fitzjames Stephen (1829–1894), irmão mais velho de Leslie Stephen e tio de Virginia Woolf. Grande codificador da lei penal, Stephen recebeu uma educação igual à de Mill em Cambridge, embebendo a *Logic* e os *Princípios de economia política* de Mill. Mas impacientou-se com o tardio moralismo de Mill e não gostava da sentimentalidade vitoriana, deplorando que o homem estava-se tornando cada vez “mais sensível e menos ambicioso”. Alguns de seus *obiter dicta* são boas máximas de áspero individualismo, como “Não é amor que desejamos da grande massa da humanidade, mas respeito e justiça”. Mas, aí de nós!, ele pendeu demasiado para o outro lado. Seu ensaio contra Mill, *Liberty, Equality, Fraternity* (1873), zombou de todas as três coisas, afirmando que a força, e não a liberdade, governa a vida social: os homens devem ser coagidos a serem honestos por castigos legais da espécie mais dura. Stephen criticou Mill por ter uma visão demasiado favorável da natureza humana. Mas a representação alternativa bestial de Stephen foi menos um aprofundamento do que uma patologia do liberalismo. Depois de algumas campanhas apaixonadas em favor de açoites nas escolas e, é claro, a pena de morte, o juiz Stephen (que paradoxalmente era um tanto indulgente no tribunal) terminou seus dias num hospital de doentes mentais — uma glosa apropriada do desequilíbrio que estava transformando o utilitarismo de um estado de espírito libertador em estado de espírito punitivo.⁵

A posição conservadora liberal de longe mais influente no fim do século foi articulada pelo pai do evolucionismo como uma ideologia geral, Herbert Spencer (1820–1903). Spencer nasceu no Derby industrial, num lar wesleyano, e seguiu então a engenharia. Tornou-se um colaborador do *The Economist*. Toda a sua vida, apegou-se tenazmente a uma idéia minimalista do Estado e uma

forma maximalista de liberalismo. Também era um individualista extremo e um verdadeiro herdeiro do desprezo benthamita pelo privilégio aristocrático e pela hierarquia espiritual. Contudo, houve pelo menos duas fases no caminho que Spencer seguiu para justificar seu individualismo, seu antiestatismo, e seu liberalismo.

O livro do jovem Spencer *Social Statistics* (1850) revela uma teoria de direitos naturais extraída de William Godwin (1756–1836), autor de *Political Justice* (1793). Godwin é gerahnente tido na conta de pai do anarquismo inglês e, como pai de Mary Shelley, avô de Frankenstein; seu ponto de partida foi o proto-anarquismo de Thomas Paine, para quem a sociedade era um bem, mas o governo um mal. A doutrina dos direitos naturais foi posta de lado por Bentham (“tolices com base em nada”), mas Spencer formulou três objeções contra o utilitarismo.

Em primeiro lugar, Spencer acreditava que o “cálculo da proporção da felicidade”, a aferição da felicidade geral do maior número, era uma tarefa impossível. Em segundo lugar, rejeitou firmemente o reformismo benthamita, já que significava um conjunto de mudanças estatais (legais e governamentais). Em terceiro lugar, afirmou a preexistência de direitos, em vez de insistir, como fizera Bentham, em que os direitos são criados pela lei. Usando estas pressuposições, o jovem Spencer extraiu de uma “lei de liberdade igual” a propriedade privada e o *laissez-faire*, o sufrágio universal, e um “direito de ignorar o Estado” — no fundo, um direito individualista de retirar-se, tanto mais razoável porque, como disse ele, “na medida em que progride a civilização, os governos decaem”.

Aos olhos de Spencer, a única função dos governos é a defesa dos cidadãos contra agressores, tanto estrangeiros como domésticos. Mas quando examinou a legislação liberal depois de 1860, Spencer achou que o governo, de qualquer forma, não se tinha confinado a essa função legítima. Patrocinando a promoção do bem-estar por meio da legislação industrial e muitas outras medidas

filantrópicas, os liberais haviam perdido de vista a posição tradicional do liberalismo contra a coação. A revelação dessa traição liberal forma o cerne do livro *The Man versus the State*, o best-seller de Spencer de 1884.

Na opinião de Spencer, a ampliação da legislação de bem-estar – “um excesso de legislação”, como afirmou num ensaio do final da década de 1860 – só podia levar ao despotismo. “Embora já não tenhamos idéia de coagir os homens para o seu bem *espiritual*”, escreveu ele, “ainda nos julgamos chamados a coagi-los para o seu bem *material*.” Aborrecido pela aquisição de casas para a municipalidade e pela propriedade estatal de ferrovias, Spencer deplorou em voz alta a perspectiva de “usurpação pelo Estado” de todas as indústrias, que, em sua opinião, ameaçava “suspender o processo de adaptação” e seu resultado, a seleção natural. Além disso, o crescimento do Estado acarretava burocracia, e a burocracia era para ele algo de intrinsecamente corrupto. Por outro lado, o estatismo do bem-estar também era inoral. A fé moderna no governo não passava de “uma forma sutil de fetichismo”.⁶

Do lado da razão, por contraste, encontrava-se a evolução, “a disciplina beneficente embora severa” a que estava sujeita toda a vida, e que funciona mediante o duro método da sobrevivência dos mais aptos. Como muitas vezes foi observado, a teoria social de Spencer torceu o darwinismo porque afirmou menos que o conflito evolucionário ocorreu na sociedade como ocorre na natureza do que *devia* funcionar para que a civilização progredisse. Numa história de idéias liberais, no entanto, o importante é que, na medida em que ele aderiu inteiramente ao evolucionismo, abandonou sua primeira preocupação igualitária com a liberdade geral e o sufrágio universal. Passou a ser um crítico severo do governo majoritário; chamou a atenção em maiorias parlamentares de a maior superstição política da época; e declarou que, no futuro, a função do verdadeiro liberalismo seria “impor um limite ao poder do Parlamento”.

Assim, quando o darwinismo social prevaleceu completamente sobre sua primitiva teoria de direitos, Spencer alcançou uma espécie de utilitarismo social. Mas esse utilitarismo social resultou, no seu caso, precisamente no oposto da variedade benthamita: uma desconfiança da democracia representativa. No final do século, em toda parte em que se sentiu a extensa influência de Spencer, o liberalismo e o liberalismo foram vistos como coisas contrárias à democracia. Dos grandes magnatas como John D. Rockefeller e Andrew Carnegie aos intelectuais liberais na Europa e nas Américas, o conceito de evolução, com a sobrevivência dos mais aptos, foi citado infinitamente. Muitos outros, de poetas vitorianos a populistas russos, não obstante, puseram a idéia em dúvida. Um dos pais da sociologia americana, William Graham Sumner (1840–1910), da Universidade de Yale, declarou celebradamente que, a despeito de toda a sua dureza, a lei da sobrevivência do mais apto não era obra do homem e, portanto, não podia ser ab-rogada pelo homem.

O liberalismo construtor de nações: Sarmiento e Alberdi

O liberalismo conservador – a fuga da democracia – também estava no espírito de muitos liberais latino-americanos da época. Mas também quase podia tornar-se conservadorismo liberal. Essa opção foi mais conspícua no contraste entre dois argentinos, Domingos Sarmiento (1811–1888) e Juan Bautista Alberdi (1810–1884). Ambos eram liberais na década de 1840, porque se opuseram à longa ditadura do caudilho Juan Manuel de Rosas, que foi deposto em 1852.

O grande livro de Sarmiento *Facundo, civilização ou barbárie*, de 1845, igualou a autocracia católica de Rosas com o ruralismo, e a liberdade com a civilização urbana. *Facundo* apresentou a situação argentina como um drama em atos, com a violência do barbaris-

mo agrário irrompendo numa idade de refinamento e de progresso cidadão. Como exilado no Chile, no entanto, Sarmiento estava longe de apoiar os liberais locais: em seu jornal, *El Progreso*, ele elogiou o autoritarismo esclarecido do regime de Santiago, fundado por Diego Portales, e salientou a necessidade de um governo forte e estável. Deixando de lado a tradicional preocupação liberal com pesos e contrapesos, Sarmiento admirou a fusão majoritária do executivo e do legislativo no governo de Andrew Jackson. Uma viagem à Europa e o fracasso de 1848 convenceram-no de que a democracia não era viável em países muito iletrados.

Mas a decepção com a Europa resultou em mais do que isso. Depois de 1848, como Herzen, Sarmiento mudou seu modelo político. Descobrimos a pobreza urbana e a riqueza rural na Europa industrial, Sarmiento suavizou sua dicotomia cidade-campo e embarcou numa descoberta toquevilliana da América do Norte. Diferentemente de Tocqueville, no entanto, Sarmiento achou que os Estados Unidos eram uma democracia (no sentido social) mas não uma república — uma vigorosa civilização fundada no mercado e na escola.⁷ Sarmiento tornou-se grande amigo do pedagogo da Nova Inglaterra Horace Mann (1796–1859). A única maneira de superar a barbárie, pensou, consistia em construir a igualdade, pois a igualdade não era tanto o fruto como a condição do progresso. A sua receita sociopolítica tornou-se a sociedade domiciliar da fronteira em vez de ser a rede de cidades históricas. Propriedade amplamente distribuída, escolas onipresentes, e comunidades urbano-rurais deviam proporcionar a coluna dorsal da liberdade e da civilização.

À moda de Tocqueville, Sarmiento queria injetar virtude cívica na república moderna. Foi por isso que ele cogitou em conceder franquia a imigrantes — os agentes naturais, a seus olhos, do progresso na civilização dos Pampas argentinos. Mais tarde no século, depois de seu próprio mandato presidencial, vitorioso mas amargo (1868–1874), ele compreendeu que as elites indígenas haviam

retido uma hegemonia oligárquica e que o trabalho estrangeiro não adquirira qualquer cidadania. Aceitou então o princípio de um sistema patricio dirigido por *criollos* proeminentes e imigrantes proprietários, até o momento em que a educação central, seu arrimo civilizador favorito, ampliasse a base social da república. Sarmiento nunca previu que, quando a prosperidade e a instrução alcançassem as crianças filhas de imigrantes, como ocorreu muito cedo no século seguinte, elas ingressariam em política num cenário social fortemente diverso da democracia doméstica de que ele tanto gostara nos Estados Unidos. Àquela altura, de qualquer forma, a maior preocupação de Sarmiento parecia ter-se desviado da virtude cívica para a manutenção da ordem. O homem que se fez partidário de Benjamin Franklin tornara-se um admirador da crítica denegridora de Taine à Revolução Francesa. O homem que sonhava com a democracia terminou um verdadeiro liberal conservador, colocando a autoridade tão alto como a liberdade cívica, tão próxima de Bagehot quanto de Tocqueville.

O outro pai fundador do liberalismo argentino, Alberdi, nunca sucumbiu a ilusões democráticas. Criticou a pregação pedagógica de Sarmiento como simplesmente uma nova forma de domínio colonial dos eruditos, a velha tentativa eclesiástica de arrebatar o povo sob uma direção moral vinda de cima. Alberdi interpretou o barbarismo rural como o ressentimento das velhas elites deslocadas pelo declínio da economia colonial e que recorriam, em desespero de causa, ao militarismo oligárquico. Acima de tudo, ele fustigou a adoração livresca de Sarmiento da educação como uma solução nacional. Sarmiento, ironizou Alberdi, queria livrar-se das consequências da pobreza antes de pôr termo à própria pobreza. Não era a escolaridade, disse Alberdi, mas uma educação objetiva nas artes do progresso, a prática quotidiana da vida civilizada, que salvaria a Argentina do atraso e da desordem.

Como Sarmiento, Alberdi ficou impressionado com a realização americana. Mas em vez de seguir Tocqueville, ele prestou mais

atenção a Michel Chevalier (1806–1879), o saint-simoniano liberista que adivinhou e avaliou o futuro industrial dos Estados Unidos. Alberdi sentia forte aversão pela retórica liberal. Ridicularizava as revoluções latino-americanas por seu “caligrafismo”, sua atitude imitativa com relação a idéias e princípios europeus inaplicáveis à América do Sul, uma sociedade em que a Independência havia concebido um casamento desastrado entre o progresso do século e uma herança hispânica atrasada.⁸

Como Natalio Botana mostrou inteligentemente, Alberdi estava adaptando Burke à toada da imigração. Segundo ele, a única maneira de deter o caligrafismo e erradicar tanto a pobreza como a violência consistia na *transplantação* das culturas européias acertadas para a Argentina. “Governar é povoar”, escreveu em seu programa para a constituição pós-Rosas de 1853, as *Bases e pontos de partida para a organização política da República argentina*. Dado um ambiente social e moral apropriado — uma idéia muito montesquieuniana —, a república prosperaria. Diferentemente do apelo de Sarmiento à virtude cívica, Alberdi não se preocupava com a legitimidade de conteúdo, mas com a legitimidade de ambiente: que se enxertasse na Argentina o contexto social apropriado, e adviria o progresso.⁹

E quanto à liberdade? Há dois tipos de liberdade, disse Alberdi, uma externa e outra interna. A liberdade externa reside na independência nacional. A liberdade interna consiste na independência pessoal e no direito de escolher os próprios governantes. O grande problema da política pós-colonial da América do Sul é a sua incapacidade de discernir que o bom método para conquistar e manter a liberdade externa é inepto quando se trata da criação de liberdade interna. Esse método, a que recorreram os libertadores, era a espada. Seus herdeiros espirituais, os caudilhos, agiam como libertadores armados depois de conquistada a independência, e o que resultava era falta de liberdade no interior de suas fronteiras. Alberdi recomendou um método alternativo, a produção

capitalista: “Só os países ricos são livres, e só os países onde o trabalho é livre são ricos.”¹⁰ Bom leitor de Montesquieu e Constant, Alberdi preferia o comércio à conquista.

Seu liberalismo foi principalmente uma rejeição do Estado patrimonial. O rei da Espanha possuía toda a terra na América do Norte, antes mesmo que fosse descoberta, mas o solo era *res nullius*, terra de ninguém, disponível para quem quer que a ocupasse e nela trabalhasse. Alberdi impugnou essa noção “política”, estatista-patrimonialista da propriedade, de acordo com a qual ser rico consistia em ter uma *concessão* da coroa ou de seus sucessores. Queria substituí-la — tanto em mentalidade social como em direito — por uma concepção lockiana de propriedade como um direito natural, brotando antes do labor individual do que do favor da corte.

A crítica de Alberdi ao patrimonialismo, juntamente com seu conceito de “duas liberdades”, figurou numa “palestra” dada por uma personagem fictícia, Luz do Dia, em seu romance de 1871 *Peregrinación de Luz del Día en América*, subtítulo “Viagens e aventuras da verdade no Novo Mundo” — na realidade, uma crítica acerba à presidência de Sarmiento. Como se podia esperar de uma posição tão “lockiana”, Alberdi atribuiu grande valor à sociedade civil. Com efeito, Botana acerta ao dizer que a primeira regra da legitimidade alberdiana é que a sociedade civil é mais importante que o Estado — algo que um homem de mentalidade cívica como Sarmiento não engoliria facilmente. Alberdi queria povoar a Argentina com imigrantes desprovidos de direitos políticos. Devia ser muito aberta a liberdade civil, pensou, mas altamente restrita a liberdade política. Em grande medida, Alberdi foi menos o legislador de 1853 do que o mentor do progresso não democrático *fin-de-siècle* nos Pampas.

No cerne da contenda de Alberdi com Sarmiento estava a diferença em seus modelos sociopolíticos depois de meados do século. Como vimos, após 1848 Sarmiento aderiu ao modelo

americano. Alberdi, em contraste, encontrava-se sob o encanto do Segundo Império francês e de seu progressivismo iliberal. Aceitava – e mesmo queria – a política autoritária, desde que trouxesse um ativismo econômico desimpedido. Forçado a escolher entre liberdade e progresso, diz Mariano Grondona, Alberdi optaria pelo progresso, pois igualava a primeira com o segundo.¹¹ É esse o roteiro clássico do conservadorismo liberal, ou, talvez se deva dizer, do conservadorismo liberista, tentando resistir à maré democrática.

No conjunto, Alberdi emergiu como uma espécie de saint-simoniano burkiano: um elitista constitucional, dotado de uma consciência aguda das raízes da autoridade, e contudo profundamente enamorado do progresso econômico na idade da industrialização. Pois, como Macaulay e Maine, Alberdi não era um verdadeiro conservador: não havia em seu coração amor ao passado, nenhum romantismo organicista, nenhuma reverência pela religião estabelecida. Político autoritário e social-conservador, Alberdi era inteiramente isento de conservadorismo cultural. Mas, ao pregar o centralismo, Alberdi entregava reféns ao futuro. Pois quando as massas imigrantes se tornaram letradas (num triunfo tardio da utopia pedagógica de Sarmiento), a sua demanda de cidadania e resistência patricia deu origem a um conflito de facções de natureza concentrada – exatamente aquilo que a estratégia madisoniana em prol de uma república federal procurou prevenir.¹² Infelizmente, a ressunção da grave luta política depois do colapso da “ordem conservadora”, em 1916, tendeu a reproduzir o conflito cruento, faccional – com a exceção de que, desta feita, os antagonistas eram antes forças sociais mais do que regionais.¹³

Para compreender este longo processo de decadência política num país que era uma das terras prometidas de 1900 e 1930, devemos voltar-nos para a encruzilhada sarmientiana/alberdiana. Alberdi queria negar a cidadania a suas futuras massas imigrantes, sendo estas obrigadas a reter sua nacionalidade (em sua maioria, italiana). Na Argentina, país em que a porcentagem estrangeira era

muito maior que nos Estados Unidos, os imigrantes não eram nacionais, e não gozavam de franquias políticas. Num país amplamente desprovido da estrutura institucional liberal dos países anglo-saxões, os imigrantes não-cidadãos que encheram o país inquietaram muito a burguesia nativa. A época de reforma liberal, sob os “radicais” de Irigoyen (1916–1930), estendeu as franquias políticas, mas deixou a massa da classe trabalhadora despida de representação política – e, portanto, suscetível de mobilização demagógica pela esquerda fascista de Perón.

Por volta do fim da Segunda Guerra Mundial houve uma quebra de coragem entre as oligarquias exportadoras. Estas haviam governado não democraticamente desde a Depressão de 1930, e já não as garantia um mercado protegido na Grã-Bretanha. As elites locais tornaram-se temerosas da luta de classes. Por outro lado, na Argentina, o trabalho possuía uma força de união *de facto*, mesmo antes de Perón, que nada tinha de semelhante seja no Brasil, seja no México. O cenário resultante incluiu tanto um regresso ao protecionismo durante o governo de Perón (desta feita, contenção industrial e corporativista da classe trabalhadora) como um poder de veto investido nos sindicatos muito depois da primeira queda do peronismo (1955). Embora incapaz de governar, o operário era capaz de impedir outras classes de implementar reformas econômicas. O meditado estudo de Carlos Waisman *Reversal of Development in Argentina* explica a mecânica dessa estagnação mutilante, que constitui agora o maior desafio da democracia pós-pretoriana.¹⁴

Embora fosse radicalmente não científico lançar toda a culpa nas portas da ideologia, parece muito óbvio que um número de opções estratégicas praticadas há um século por um patriciado liberista mas iliberal condenou de autemão toda a cultura política. De uma forma bastante interessante, as instituições liberais têm falhado por muito tempo na Argentina, não porque o Estado é forte (embora o *estatismo* o tenha sido), mas porque, nas palavras do

cientista político Guillermo O'Donnell, as forças sociais têm “colonizado” a ação do Estado em vez de permitir que funcione um mínimo de contrato social.¹⁵

O segundo liberalismo francês: de Rémusat a Renan

Nesse meio tempo, o liberalismo francês permaneceu profundamente *histórico* porque foi, antes de mais nada, um diálogo com os fantasmas da Revolução Francesa. Os liberais franceses sorriam diante de 1789 e rosnavam diante de 1793 – bendiziam a conquista da igualdade civil, mas amaldiçoavam o Terror jacobino, como um retorno ao despotismo e uma ameaça velada à propriedade. Na esteira da Revolução de fevereiro de 1848 e da subsequente guinada para o governo burguês autoritário, a interpretação liberal de 1789–1794 tornou-se nacional populista nas páginas exuberantes da *História da revolução: da queda da Bastilha à festa de federação* (1847–1853). Opositor do Segundo Império, Michelet (1798–1874) lutou em duas frentes em suas obras. O seu populismo colocou-o contra anglófilos como Guizot, que representavam a plutocracia orleanista. Mas o seu liberalismo entrou em choque com socialistas neojacobinos como Louis Blanc (1811–1882), um líder da esquerda em 1848. A nova onda de ideólogos liberais que atingiram a idade intelectual depois de 1848 não seguiu exatamente o liberalismo de esquerda de Michelet, mas tampouco permaneceu simplesmente nas posições *whiggish* da maioria de seus predecessores.

A evolução pode ser medida por um relance no mais jovem “*doctrinaire*”, Charles de Rémusat (1797–1875). Por volta do fim da Restauração, uma voz influente no jornal liberal saint-simoniano de Pierre Leroux, *Le Globe*, Rémusat não elogiou nem o Antigo Regime nem a Revolução. Na época, até mesmo Constant parecia-lhe demasiado condescendente para com o Iluminismo e, portanto, de pouca valia para com a geração moderna e suas tendências

espiritualistas e românticas. Em todo o decorrer do reinado de Luís Filipe (1830–1848), Rémusat tentou fazer com que seu ex-companheiro o “*doctrinaire*” Guizot liberalizasse a política do “rei burguês”. Mas falhou, e aproximou-se de seu amigo, Adolphe Thiers (1797–1877), historiador liberal da Revolução e principal rival de Guizot. Em 1840, como ministro do gabinete de curta duração de Thiers, ele deu ordens para o aprisionamento do inquieto sobrinho de Napoleão, Luís Napoleão, que havia tentado encenar um golpe.

Depois que Thiers, por sua vez, logrou pôr abaixo Luís Filipe e Guizot em 1848, Rémusat liderou uma mudança ideológica importante. Pela primeira vez entre os liberais franceses, ele aceitou o princípio republicano como uma forma histórica de soberania nacional. Afinal de contas, argumentou ele, o governo representativo responsável era o que mais convinha, seja qual fosse a sua (preferivelmente) vestimenta monárquica. Assim a república, com o seu potencial democrático, tornou-se aceitável à principal corrente do liberalismo orleanista na França. Isso iniciou um desenvolvimento que terminou na dissociação da república do iliberalismo jacobino. Rémusat foi uma figura chave na transição liberal da monarquia constitucional ao republicanismo liberal.

A própria república sucumbiu. O pânico burguês depois das desordens de junho de 1848 condenou o novo regime e abriu caminho para a ditadura imperial. Mas Luís Napoleão estava longe de partilhar o credo reacionário. Ele queria muito colocar a glória bonapartista a serviço da nova fé política — o nacionalismo. Assim, em 1859, decidiu fazer brilhar seu trono arrivista ajudando Cavour (mas não Mazzini) a unificar a Itália, acrescentando nesse processo Nice e Sabóia à França. Em 1860, ele fez com que Michel Chevalier assinasse um tratado de livre comércio com a Inglaterra, aplacando dessa forma o alarme londrino diante do novo ativismo francês no continente. Logo católicos e outros uniram-se à pressão liberal para tornar o regime parlamentar. Como consequência,

a arena política tornou-se ostensivamente mais animada, na última década do império, com muitas intervenções liberais.

O astucioso Luís Napoleão compreendeu rapidamente que a religião era um cimento poderoso para o apoio conservador. Em consequência, permitiu à Igreja tentar controlar a educação. Sua arremetida imperialista no México, que terminou num fiasco em 1867, foi empreendida para agradar aos católicos. Desde o início, o Segundo Império estivera sob ataque dos católicos *liberais*. O conde Charles de Montalembert (1810–1870), que combateu o partido ultramontano, ou papista, tanto no parlamento como na prestigiosa *Académie Française*, salientou que o governo de um homem que agisse e pensasse por todo o mundo era uma idéia pagã, incorporada nos césores romanos, e obviamente incompatível com a liberdade cristã (*Des catholiques au XIXème siècle*, 1852). Rémusat, também um *académicien*, assinalou que o socialismo parecia prosperar não em terras protestantes, mas em países como a França, onde o Estado fazia valer a ortodoxia católica. Isso equivalia a atualizar a tese de Staël-Constant, de que a liberdade religiosa era um arrimo da liberdade geral. Rémusat encerrou sua carreira política como ministro do Exterior durante a curta presidência (1871–1873) de seu amigo de longa data Thiers, o vencedor selvagem da Comuna Vermelha de Paris na primavera de 1871.

A modernização da fórmula liberal política coube ao perito jurídico Edouard Laboulaye (1811–1883), que em seu livro de programa de 1863, *The Liberal Party*, adaptou o liberalismo ao sufrágio universal.¹⁶ Laboulaye não era um anglófilo político. Em vez disso, pertencia à escola americana, aceitando o presidencialismo num sistema de separação de poderes e recomendando calorosamente a descentralização. Reivindicação destinada a um futuro brilhante na retórica, se não na prática, da Terceira República (1871–1940), a autonomia local seria rapidamente entronizada pela influente obra — *La France Nouvelle* (1868) — escrita por um dos discípulos de Thiers, Lucien Prévost-Paradol (1829–1870).

O mais sério trabalho historiográfico daqueles anos (além de *O antigo regime* de Tocqueville) foi intitulado *La Révolution Française*, que foi publicado por um exilado liberal, Edgard Quinet (1803–1875), em 1865. Vítima, como seu amigo Michelet, da repressão imperial, Quinet desafiou a opinião que então prevalecia de que a história moderna francesa era a marcha triunfante da burguesia. Amargurado pela nova onda de autoritarismo sob Napoleão III, Quinet não queria monarquia libertadora. Era claro, observou, que a nobreza perdera os seus direitos, mas o povo não recebera direito algum. Pior do que isso, notou ele, o Terceiro Estado francês prejudicara a democracia, ao aliar-se com a coroa absolutista, tornando, desde o início, a coroa iliberal. Quinet abalou o mito historiográfico da burguesia e do liberalismo de esquerda pronto para novas e menos classistas reivindicações, na massa do pensamento republicano.

Mas o “segundo liberalismo” francês tornou-se conservador na prosa ética de um dos mais lidos pensadores do século, Ernest Renan (1823–1892). Também nascido de uma família humilde na Bretanha, e educado como um orientalista, Renan quase tomou ordens mas perdeu a fé. Então, tendo tratado Cristo como um homem, um guru encantador, em sua *Vida de Jesus* de 1863, ele foi expulso de sua cátedra universitária, para tornar-se um herói dos intelectuais e dos livres-pensadores.

Renan é algumas vezes descrito como positivista, mas tudo o que partilhava com Comte (cujo estilo lhe desagradava) era uma negação do sobrenatural, um culto da ciência, e uma visão da civilização em três fases. Renan considerava Comte um reducionista infiel à “infinita variedade da natureza humana” e dolorosamente ignaro de história e filologia.¹⁷ Sua graduação ia de uma época de fé, seguindo por uma de crítica, a uma época final de “síntese”, que era a um tempo científica e religiosa. O problema chave de Renan consistia em fundamentar a fé, depois de esvaziar a religião tradicional. Ele variou entre o ceticismo e a nostalgia, sem nada

daquela ardorosa fé secular típica da “religião da humanidade” de Comte. Sua *Oração na Acrópole* (1876) foi um clássico do humanismo vitoriano, exaltando a Grécia antiga como o berço da razão e da beleza. Mas em *O futuro da ciência*, escrito em 1848 mas publicado 42 anos depois, ele descreveu a ciência como uma nova religião do saber que estava tomando o lugar de antigos dogmas no coração do homem moderno.

Em 1848, Renan simpatizou com os republicanos. Mas a humilhante derrota da França diante da Prússia em 1870 e, ainda mais, a Comuna Vermelha levaram-no a um abatimento. A Comuna foi uma “horrenda paródia do Terror”, escreveu ele, visivelmente esquecido de que a vivência real fora aquela a que o terror *branco* recorrera para dizimar os partidários da Comuna de Paris. Decidiu então trocar a depressão pela investigação e identificou as raízes da decadência francesa. O que resultou foi um livro curto, *Réforme intellectuelle et morale* (1871), amplamente lido como um evangelho da regeneração nacional.

Renan distinguiu duas principais causas de declínio: democracia e materialismo. A França sucumbira porque estava tornando-se egoísta e cética, exatamente como Roma caíra nas mãos dos bárbaros por falta de alguma coisa que os romanos amassem. O país navegava para a mediocridade. Renan tinha duas críticas à democracia. Primeiro, denunciou sua genealogia revolucionária como um direito “abstrato”, desprovido de história; como os reacionários, queria pôr termo, de uma vez por todas, ao “fetichismo de 1789”. Sua segunda linha de ataque consistia numa crítica moral da tradição revolucionário-democrática usando o vezo racial que era tão comum na época. Insistindo no substrato celta do sangue francês, afirmou que a raça gaulesa – diferentemente da alemã – detesta hierarquia. O gosto germânico pela conquista e sentimento de propriedade estava sendo substituído a oeste do Reno pelas forças niveladoras do socialismo (que brotavam do egoísmo) e da democracia (oriundas da inveja). A democracia, no entanto, “nem

disciplina, nem resulta em aperfeiçoamento moral”, e assim não era de admirar que a moral francesa e o moral francês estivessem minados. A Alemanha, por contraste, vinha vivendo nobremente em prol da ciência e da guerra.

Essa confusão foi coroada pelos devaneios de Renan sobre os dois tipos de sociedade que ele deparou como prevaletentes na época. Enquanto a sociedade americana, jovem e desprovida de história, fundava-se na liberdade e na propriedade, a Prússia prosperava sobre a ciência e a hierarquia.

Na altura do fim da década, Renan, agora um membro da Academia e muito honrado pelos meios anticlericais da Terceira República, chegara a um acordo com a democracia. Mas o diálogo de 1878 que marcou a sua reconciliação morna, “Calibã”, mostrou que ele ainda via o povo como a população e esta como um monstro, de uma maneira que não diferia muito da visão elitista da psicologia coletiva elaborada por Gustave Le Bon (1841–1931) – que era uma tentativa racista de destruir “o mito democrático”. A diferença consistia em que agora Renan acreditava que as massas poderiam ser “domadas”, o que fazia com que o futuro pertencesse à República e não à Revolução. Portanto, a limitação do sufrágio que ele aconselhara explicitamente na *Réforme intellectuelle et morale* podia ser atenuada. Sua famosa conferência “O que é uma nação?”, feita em 1882 na Sorbonne, também se distanciou do racismo quase histérico da *Réforme*. Recusando-se a aceitar o conceito germânico da nação como uma comunidade racial, Renan – mesmo sem endossar a idéia rousseauniana de nação como uma unidade política fundada na vontade geral – definiu-a como “um plebiscito de todos os dias”, um prolongado exemplo de consenso tácito.

Entretanto, a democracia ainda o deixava frio. Renan prefaciou seu livro *Nouvelles études d'histoire religieuse* (1884) reconhecendo que o progresso da educação básica minava a superstição e fomentava a ascensão de uma mentalidade científica – e ainda assim

não creditou isso aos esforços democráticos da Terceira República, um regime de professores de escola se jamais houve algum.¹⁸ No conjunto, a imagem de Renan permaneceu prisioneira da separação implausível que praticou entre liberalismo e democracia, um momento em que muitos liberais franceses estavam prontos a acolher uma visão ampliada da liberdade política. Sendo possivelmente o maior artista da prosa não ficcional francesa desde Chateaubriand, o legado ideológico de Renan foi tão retrógrado para o liberalismo quanto a política de Guizot. Felizmente, o liberalismo francês no último quartel do século contornou ou ignorou largamente suas obsessões.

Semiliberalismo: do Rechtsstaat alemão a Max Weber

Já foram mencionados dois conceitos do liberalismo alemão. Um consiste na idéia de Humboldt dos “limites do Estado”, oriundo da noção não-intervencionista do Estado como um “vigia noturno” (*Nachtwächterstaat*). O outro reside na liberdade como autotelia individual, ou autodeterminação — um conceito kantiano que Humboldt fundiu no humanismo de Weimar na forma da idéia de *Bildung*, o princípio de cultura pessoal. A filosofia política dos grandes pós-kantianos, notadamente Fichte e Hegel, afastou-se do liberalismo, o que faz com que tenhamos de regressar a Kant para apreender as sementes do pensamento liberal alemão, por volta de meados do século XIX.

O conceito chave consiste aqui no *Rechtsstaat*, o “Estado de direito”,¹⁹ uma alternativa germânica para o governo do direito. Pois exatamente como os liberais ingleses haviam sido principalmente economistas e filósofos morais (como Smith, Mill e Bagehot), e os liberais franceses em sua maioria historiadores (como Guizot e Tocqueville), os publicistas alemães de tendências liberais eram principalmente juristas.

Embora o termo tenha sido cunhado (por Karl Welcker) em 1813, a idéia de *Rechtsstaat* pertence à época de Kant. Denota pelo menos quatro coisas: um arranjo constitucional capaz de garantir segurança e que dota o sistema legal de regularidade; a sacralização dos direitos públicos subjetivos na lei positiva; uma despersonalização da lei, suplantando a velha identificação da lei com o governante, pelo reconhecimento do direito como uma norma que obrigava tanto o governante como o governado; a participação do cidadão, por indireta que fosse, no processo legislativo.²⁰ O *Rechtsstaat* assim concebido implicava dois princípios liberais básicos: direitos individuais e constitucionalismo no sentido do governo da lei.

A ascensão do conceito de um “Estado de direito” foi uma reação contra a idéia do *Polizeistaat*, o “Estado de polícia” (no sentido clássico de “polícia”, isto é, civilizado, polido).^{*} O *Polizeistaat* era o “Estado moral” do absolutismo esclarecido ou da monarquia constitucional hegeliana, sendo ambos Estados devotados explicitamente à felicidade dos súditos. O primeiro pensamento liberal opôs-se fortemente a essa visão paternalista. Constant formulou uma exigência famosa de que o Estado se limitasse a garantir a ordem e a segurança, enquanto a responsabilidade pela felicidade pessoal em uma sociedade livre caberia aos cidadãos (“*nous nous chargerons d'être heureux*”).²¹ Havia um parentesco claro, portanto, entre o “Estado de direito” e o Estado vigia noturno do primeiro liberalismo em ambas as margens do Reno.

O pai da teoria do *Rechtsstaat* foi Robert von Mohl (1799–1875), um jurista de Heidelberg muito ativo em política liberal. (Ele foi ministro da Justiça durante o breve governo do Parlamento de Frankfurt na Revolução de 1848.) Mohl dividiu o direito estatal em dois ramos, o constitucional e o administrativo, abrindo lugar dessa forma para o conceito de um “Estado legal” fundado em direitos.

(*) A palavra figura, nesse sentido, no dicionário de Laudelino Freire. (N. do T.)

Em 1859, afirmou que “o indivíduo é tão pouco absorvido pelo conjunto como o ser humano pelo cidadão”.²² Mohl não estava inteiramente satisfeito com o individualismo de Kant, porque, em sua opinião, o grande filósofo diminuía a dimensão política dos direitos individuais.

O liberalismo do conceito de *Rechtsstaat* foi criticado por Friedrich Julius Stahl (1802–1861), teórico conservador que ensinava em Berlim. Também Stahl favorecia o governo constitucional, mas asseverou que, por meio da lei, competia ao Estado o direito de determinar e garantir o escopo e os limites da ação governamental, assim como os da esfera da liberdade de seus cidadãos – nessa ordem. Isso só podia significar um ataque ao *Rechtsstaat* liberal, um ataque cujo significado político tornou-se demasiado claro quando Stahl, em sua anti-hegeliana *Filosofia do direito*, de 1846, deu-se ao trabalho de dissociar o “Estado de direito” do “Estado popular de Rousseau e Robespierre”, uma “aberração” em que o povo pensa que seus padrões não são “limitados por qualquer barreira legal”.

O objetivo dos liberais alemães sulistas Karl von Rotteck (1775–1840) e Karl Welcker (1790–1869) consistia em fortalecer o escopo da liberdade política no interior do “Estado de direito”. Seu *Dicionário político* (1834–1848), conjuntamente editado, tornou-se o mais prestigioso corpo do liberalismo alemão. Rotteck e Welcker eram liberais constitucionalistas e ambos perderam suas cátedras em Heidelberg porque exigiram governo representativo moderno. O conservadorismo alemão autoritário era tão forte que, o mais das vezes, os liberais sulistas, que sustentavam opiniões antiprussianas, como as de Mohl, tinham de lutar contra medidas reacionárias em vez de propor reformas liberais abrangentes.²³

Com a ascensão do Segundo Reich, dominado pelos prussianos, o liberalismo alemão passou a ser distinguido com dificuldade do conservadorismo liberal ou não tão liberal. Aquele que mais desafiava Stahl, Rudolf von Gneist (1816–1895), reitor da Faculda-

de de Direito de Berlim, é um exemplo. Em seu tratado clássico, *Der Rechtsstaat* (1872), ele censurou o sistema parlamentar francês por implicar um triunfo da política em detrimento da consciência legal. A França, afirmou Gneist, submetera o executivo à assembleia nacional, e o submetido, por sua vez, tratava despoticamente a cidadania; assim, de forma paradoxal, o povo soberano vivia sob um governo arbitrário.²⁴ Gneist lutou em duas frentes: à sua direita, contra o conservadorismo de Stahl, e, à sua esquerda, contra o liberalismo ocidental. Exaltou as reformas de Bismarck como uma terceira via entre os privilégios feudais dos *Junkers* e o governo local eletivo segundo o modelo ocidental. A defesa feita por Gneist do sistema germânico, desprovido de poder parlamentar mas com tribunais executivos, foi retomada por um erudito mais jovem, Heinrich von Treitschke (1834–1896). Treitschke definiu *liberdade* como autonomia *no interior* do Estado, não *exterior* a ele, descartando enfaticamente o conceito de vigia noturno.

Em todo o seu desenvolvimento havia uma baixa conspícua: a autonomia dos direitos individuais. A mais forte escola legal na segunda metade do século XIX, a positivista legal, ergueu-se em pleno declínio do conceito de cidadão. Figura dirigente do positivismo legal guilhermino, Paul Laband, de Estrasburgo (1838–1918), simplesmente negou a existência de direitos públicos subjetivos – a noção mesma que motivara a criação do princípio do *Rechtsstaat*. O maior nome na teoria guilhermina do Estado, Georg Jellinek (1852–1911), de Heidelberg, fez distinção entre duas espécies de direitos pessoais. Há direitos que têm a natureza de um *licere* (do latim para “ser lícito”) e há direitos que equivalem a um *posse* (“ser capaz de, ter o poder”). Os primeiros são direitos privados, enquanto os últimos são direitos públicos inerentes ao *status* do indivíduo. Diferentemente de *licere*, que permanece inteiramente ao arbítrio da pessoa, os direitos *posse* são ao mesmo tempo direitos e deveres – e a afirmação de tais direitos não implica um reconhecimento, à moda do direito natural, da individualidade absoluta.

Nesse ponto, o fantasma de Hegel prevaleceu obviamente sobre a sombra de Kant e Locke. O liberalismo jurídico alemão, impregnado de muita reticência diante do individualismo, revelou-se no máximo um semiliberalismo.

Na época pós-bismarckiana (1890–1918), uma nova geração de liberais entrou a questionar o *statu quo* político. Em termos de influência mundial póstuma, nenhum deles ultrapassou o sociólogo (diplomado como historiador jurídico) Max Weber (1864–1920), que se tornou a estrela mais brilhante no firmamento acadêmico de Heidelberg depois da virada do século. Um dos primeiros golpes de Weber na luta política foi um estudo da inépcia econômica e política da classe dos *Junkers*, a leste do Elba. Sua crítica da mentalidade “feudal” *Junker* e do *status* oligárquico continha uma opção tanto para o capitalismo quanto para o liberalismo. De modo mais amplo, Weber desafiou a estrutura autoritária do Reich guilhermino a partir de uma posição nacional-liberal avançada. Numa aula magna pronunciada em Freiburg em 1895, ele censurou todas as classes sociais por sua imaturidade política, no que diz respeito a promover os interesses da Alemanha como uma potência. Numa série de artigos que escreveu na época da guerra, *Parlamento e governo* (1917), advogou um regime parlamentar como um meio de seleccionar a verdadeira liderança, e sugeriu que o governo autocrático de Bismarck e sua estrutura institucional haviam privado a Alemanha de uma boa educação política. Diferentemente de Tocqueville e Mill, Weber foi muito um “liberal do poder”, sustentando ousadamente o governo, o domínio da elite, e a hegemonia nacional.

Embora Weber não ignorasse o fato de que mesmo os líderes mais criativos necessitam de apoio social e têm de trabalhar num contexto de classes, um elemento nietzschiano em seu pensamento fez com que ele encarasse a liderança como um arrimo para hierarquizar modos de vida. Para ele, como para Nietzsche, a criação de valores implicava hierarquia e dominação. Sua visão histórica

era uma forma branda do *Kulturpessimismus*. A modernidade era o reino da racionalização — o crescimento contínuo, difundido de racionalidade instrumental (a adaptação ideal “dos fins aos meios” em ação social), em contraste com comportamento governado por valores absolutos, tradição, ou sentimento. Aos olhos de Weber, a modernidade também significava um crescimento de racionalidade *formal*, um número crescente de normas cuja aplicação exige perícias específicas. Essa espécie de perícia em normas era, tanto quanto a eficiência, a alma do vasto processo social de *burocratização*. Weber alimentava graves desconfianças quanto à marcha da racionalização porque ela poderia firmar um domínio dos meios sobre os fins, enquanto a burocracia poderia trancar a sociedade moderna numa “gaiola de ferro” de servidão.

Contra essa perspectiva gelada, Weber discerniu dois antídotos: vocação (um talento) e carisma. Robert Eden, num exame muito lúcido do pensamento político de Weber, acredita que sua ênfase no “talento” era uma resposta ao individualismo demoníaco de Nietzsche.²⁵ O conceito de vocação era, é claro, uma velha idéia luterana, mas Weber conferiu-lhe novo encanto usando-a para esboçar uma dialética entre a individualidade e a ascensão do profissionalismo em nosso tempo. Isso também o habilitou a reconstituir o *ethos* ascético da idade heróica da burguesia, tão bem retratado em sua obra mais conhecida, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904).

Em seus escritos políticos tardios, “talento” e carisma são misturados, como na clara advertência de “Política como vocação”, publicado em 1919: “há apenas a opção: democracia com liderança (*Führerdemokratie*) com a ‘máquina’ (partidária), ou democracia sem liderança — ou seja, o domínio dos ‘políticos profissionais’ sem uma vocação, sem as qualidades carismáticas internas que somente elas constituem um líder.” A única maneira de evitar “o domínio burocrático descontrolado” era uma política do carisma, mais bem exemplificada por líderes como Gladstone e Lloyd George. Weber

ansiava por cesarismo eletivo, liderança plebiscitária; e no debate constitucional no começo da República de Weimar ele prescreveu uma presidência forte que brotasse do sufrágio universal.

O liberalismo de Weber não continha qualquer teoria de direitos naturais e nenhum amor pela democracia. Weber rejeitou o socialismo porque, independentemente da revolução (a qual, no caso dos social-democratas alemães, ele percebeu que era mais retórica do que ameaça), o socialismo engendraria um planejamento social amplo e, portanto, mais burocracia, por mais que fossem democráticas as suas intenções. A própria democracia, em sua opinião, não acarretaria qualquer verdadeira distribuição de poder, apenas um declínio de chefes locais e uma ascensão do líder plebiscitário, devido à emergência de grandes máquinas partidárias para enfrentar o sufrágio em massa.²⁶ Impressionou Weber a demonstração por Moisei Ostrogorski e Robert Michels (seu aluno em Heidelberg) do papel representado pelas oligarquias partidárias em grandes democracias modernas, como a Grã-Bretanha e os Estados Unidos. Essa compreensão levou-o a encarar com menos entusiasmo o Parlamento como um seletor de líderes, embora permanecesse convicto do papel da Câmara no controle da administração e na proteção dos direitos civis.

Weber podia ser um analista muito arguto de conjunturas políticas e de estruturas sociopolíticas, como se vê em seus comentários sobre a Revolução Russa de 1905, na sua conceitualização do Estado, e na sua abordagem pioneira do patrimonialismo em sua *magnum opus*, *Economia e sociedade*. Mas seu lugar na história do liberalismo é um tanto prejudicado pela ausência, tanto em seus escritos sociológicos quanto políticos, de qualquer perspectiva que ligue a legitimidade dos regimes e dos governantes à condição real dos governados. Sempre ansioso quanto à liberdade do homem cultural, Weber parece ter muitas vezes ignorado o alcance concreto da liberdade social.²⁷ Ele não proporcionou, em poucas palavras, qualquer visão de baixo para cima. Mas se o liberalismo deve ser

fiel à sua preocupação com o controle do poder, ele tem de permanecer atento ao ponto de vista daquele que está por baixo. Só isso, com efeito, classifica o liberalismo de liderança de Weber como um liberalismo conservador. Enquanto o seu individualismo e o seu dissabor pelo Estado guilhermino salvaram-no do semiliberalismo dos juristas *Staatslehre*, inclusive de seu colega de Heidelberg Jellinek, a sua falta fundamental de instintos democráticos colocou-o atrás da sabedoria, e não apenas das esperanças, dos clássicos da liberdade.

Croce e Ortega

Em sua sociologia histórica como um todo, pode-se dizer que Weber foi o homem que celebrou a paz entre o historicismo alemão, com sua paixão pelo significado singular dos fenômenos sociais e culturais, e o positivismo como uma busca de explicação causal em ciência social. Era bem diferente a atitude do principal contemporâneo de Weber na Itália, o filósofo e historiador Benedetto Croce (1866–1952), para com a tradição positivista. De forma bastante estranha, o italiano meridional Croce estava muito mais próximo do desprezo corrente pela explicação causal no *Historismus* do que o prussiano Weber. Todo o historicismo pendia para a interpretação e efetivamente desenvolvem a concepção dualista do conhecimento, segundo a qual a lógica das humanidades é essencialmente alheia à procura de realidades que caracteriza a ciência natural. Vindo de uma escola de pensamento abertamente neo-idealista, os hegelianos do sul da Itália, Croce estava orgulhosamente mergulhado em antipositivismo e, nessa condição, deu seu primeiro passo fazendo saltar as versões mais determinantes do marxismo (em *Materialismo histórico e a economia de Karl Marx*, 1900).

O positivismo, para Croce, era parte de um quadro mais amplo de erro intelectual, remontando ao pensamento jussnaturalista

e ao racionalismo do Iluminismo. Na opinião de Croce, a razão do século XVIII fora demasiado abstrata e rígida e era definitivamente inferior, como apreensão de todas as coisas humanas, à razão *histórica* concreta forjada por volta de 1800. Aos *philosophes* do Iluminismo, Croce opõe o contra-Iluminismo de Giambattista Vico (1668–1744), que fora redescoberto por românticos como Michelet.

Croce exaltou o próprio *Risorgimento* como um maravilhoso interlúdio romântico entre dois estágios negativos – o Iluminismo (jacobinismo, franco-maçonaria e fanatismo igualitário) e a triste idade do positivismo no fim do século XIX. O próprio *fin-de-siècle* de Croce abundava em virulentas correntes antipositivistas, mas a verdade é que o próprio Croce incluiu a democracia entre os princípios mais contaminados pela “fraseologia positivista” e suas visões do homem e da sociedade “profundamente erradas”. Ele tendia a depreciar a ala mais romântica do *Risorgimento* – a escola de Mazzini, a qual, Croce sentia prazer em dizê-lo, nunca penetrara em Nápoles. Seu antimazzinismo, que logo seria partilhado pelos fascistas, pouca simpatia mostrara pelo republicanismo de esquerda – pelo componente democrático da herança liberal. Para Croce, o espírito democrático da igualdade era tão simplista quanto “abstrato”, e ele se pôs ao lado dos Impérios centro-europeus na Grande Guerra, porque sustentavam crenças histórico-políticas muito mais sólidas.²⁸ O advento pós-guerra da democracia política, acompanhado como o foi por uma onda belicosa de luta de classes, só podia agravar as desconfianças de Croce quanto à democracia.

Assim, como herdeiro da ala direita do *Risorgimento* (“*la destra storica*”), Croce estimava tão pouco a democracia quanto Weber. Mas, como Weber, ele veio a aceitar se não propriamente gostar da ação recíproca dos mecanismos democráticos. Em 1923, dois anos antes de lançar um manifesto de intelectuais antifascistas, Croce seguiu o teórico conservador elitista Gaetano Mosca (1858–1941) numa defesa das instituições liberais.²⁹ A nova posição intelectual estava fadada a refletir-se na sua própria qualidade de liberalismo.

Croce escreveu duas obras notáveis sobre o século de seu nascimento e formação, uma *História da Itália de 1871 a 1915* (1925) e uma *História da Europa no século XIX* (1932). Ele queria escrever história filosófica como “a história da liberdade” de um “ponto de vista ético-político” – um programa actoniano, por assim dizer. Mas também queria demonstrar o motivo por que o liberalismo falhou, em última instância, ao dar origem a uma resistência bem-sucedida do facismo, uma ditadura a que, depois de alguma hesitação, Croce resolveu resistir. Ele pensou que, em seus dias heróicos, o liberalismo, para se defender contra a opressão ideológica dos meios tradicionalistas, lançara a opinião de que os valores são subjetivos e que os fatos são neutros em matéria de valor. Mas o problema consistia, no entanto, em que, ao fazer isto, o liberalismo, a longo prazo, solapara a sua própria convicção moral.³⁰

Croce era o símbolo vivo do pensamento anticlerical entre os não-socialistas italianos. Não obstante, ele parecia sugerir que algum consenso moral, em lugar da fé, alimentasse a chama liberal, desde que coubesse a ela inflamar um movimento político como o fizera no *Risorgimento*. Também, por causa do seu altivo desprezo pelo materialismo em ética, Croce introduziu uma cunha conceitual entre liberalismo e *liberismo*, o próprio termo com que denotava “liberdade econômica”. Em seu livro *Ética e política* (1922) e em outros textos da década de 1920, insistiu em que o liberalismo não devia ser igualado à idade efêmera do *laissez-faire* ou, de um modo geral, a práticas e interesses econômicos. Em seu ensaio “Liberalismo e liberismo” (1928), Croce salientou que, enquanto o liberalismo é um princípio ético, o liberismo não passa de um preceito econômico que, tomado equivocadamente por uma ética liberal, degrada o liberalismo a um baixo hedonismo utilitário.

Croce tornou-se o mais conhecido dos opositores liberais do regime de Mussolini. Sua fama na Europa depois da publicação de sua *Estética* (1902) forçou o fascismo a respeitá-lo. O principal intelectual fascista era o seu ex-amigo, o filósofo Giovanni Gentile.

Como ministro da Educação de Mussolini (posição que o próprio Croce ocupara previamente no gabinete do astucioso primeiro-ministro Giolitti), Gentile apropriou-se do conceito hegeliano do “Estado ético” com um franco ânimo antiindividualista. Tentou também provar que o direito histórico – liberalismo italiano tradicional – fora tudo menos individualístico, o que fazia com que o fascismo fosse uma verdadeira continuação do genuíno liberalismo italiano.

Croce teve o bom senso de refutar a mistificação fascista quanto ao “Estado ético” chamando honestamente atenção para os elementos de coerção inerentes a todos os Estados. Nisto ele seguiu Treitschke (cuja *Política* ele traduzira) e manteve-se próximo da famosa definição de Weber de que o Estado é o monopólio da coerção no interior de um dado território. Relembrou igualmente a fascista fábula política em torno da consciência que tinha Maquiavel da política como esfera de força e de conflito.

No lado negativo, no entanto, Croce manifestou uma indiferença básica pelo conceito liberal dos limites do Estado e do poder, terminando numa noção de liberdade quase mística, providencialista. Falou da liberdade como a revelação do Espírito da história concreta – algo apenas menos nebuloso do que o seu original hegeliano e que dificilmente levava a uma análise empírica da liberdade e da coerção.³¹ Para evitar o voluntarismo irracionalista de Gentile (mesmo antes que se separassem por causa do fascismo), Croce reduziu seu “historicismo absoluto” a uma teologia leiga da liberdade, “uma religião da liberdade”, em última instância intraduzível – como acusou um marxista crociano, Antônio Gramsci³² – na linguagem prática da práxis real. A meritória oposição de Croce ao fascismo e sua defesa da individualidade moral diante do holismo autoritário colocaram seu liberalismo, a despeito de seus aspectos conservadores, a boa distância do conservadorismo liberal de Vilfredo Pareto (1848–1923), sendo Mosca o fundador da teoria elitista. Sua historiografia liberal como um épico

da “vida moral” do Ocidente moderno deixa transparecer um espírito que não se pode achar em qualquer coisa escrita pelo “neomaquiavélico” Mosca, apesar de sua tardia aceitação de instituições liberais.³³ Mas, no final das contas, o inspirado “historicismo da liberdade” de Croce não foi um grande ganho teórico, enquanto seu exorcismo do liberismo parece um tanto inadequado em nossa idade de liberalização econômica.

Na Espanha, uma influência hegemônica da espécie que Croce exerceu na Itália pertenceu por muito tempo a José Ortega y Gasset (1883–1955). Ortega é mais conhecido em teoria política como o autor de *A rebelião das massas* (1929). Analisando a sociedade moderna, Ortega afirmou que, pela primeira vez em história registrada, a civilização viera a rejeitar o princípio da elite. A sociedade de massas é habitada por criaturas enfatuadas, embora psicologicamente estejam um pouco perdidas no meio da tecnologia. Seu tipo humano geral leva a uma afirmação dos direitos da mediocridade. Sete anos antes, em seu panfleto *Espanha invertebrada*, Ortega censurara seu próprio país por sua “aristofobia”, pelo fato de que evitava e depreciava os melhores. Depois da derrota traumática diante dos Estados Unidos na Revolução Cubana de 1898, proliferaram na Espanha diagnósticos introspectivos da “doença nacional”; a decadência tornou-se um *leitmotiv* da alta cultura espanhola. Ortega queria ir tão longe quanto possível numa abordagem mais radical: a busca das antigas raízes do mal espanhol.

Ortega começou por desfechar um tiro a longa distância na democracia. A ideologia democrática, disse ele, tem o hábito de perguntar: o que deve ser uma sociedade? Mas o verdadeiro problema reside em decidir: em que consiste uma sociedade? O que a constitui – ou melhor, como pode uma sociedade *ser*? Essa problemática *constitutiva* era típica dos neokantianos, com os quais o jovem Ortega estudara em Marburgo imediatamente antes da guerra. Ora, a Espanha fora outrora um grande Estado; um Estado, como Roma, capaz de criar sistemas integrativos ainda mais

abrangentes, das Sete Colinas ao Lácio e da Itália a todo o Mediterrâneo. Tais Estados não se fundam apenas na força; para que um Estado seja tão integrativo, impõe-se que haja um “projeto sugestivo de vida em comum” — como a prolongada luta de Castela contra os mouros. Daí a energia com a qual a Espanha, a partir do fim da Reconquista, empreendeu a conquista da Itália e especialmente da América.

Contudo, todo esse esforço requer uma aristocracia, disse Ortega, uma liderança que conta com o assentimento — e mais: com o acompanhamento entusiástico — do povo. Sem aristocracia, não podia haver formação de Estado ou expansão de Estado — nem mesmo reafirmação nacional. A Espanha, depois de Filipe III, tornara-se hesitante, conservadora e espiritualmente estreita. Em todo lugar haviam surgido particularismos — no governo, nas regiões, nas classes sociais. Num vôo de fantasia social não indigno de Renan, Ortega cismou na fraqueza dos visigodos, a tribo germânica que se estabeleceu na península. Diferentemente dos francos, afirmou, os visigodos haviam sido contaminados pela decadência romana. Acima de tudo, faltava-lhes o instinto franco para seguir líderes vigorosos, em conquista e dominação. Era uma pena que a Espanha nunca tivesse contado com o feudalismo certo, disse ele. Ortega não se dignou a explicar como uma ascendência tão pobre chegara a inventar o “projeto sugestivo” tanto da Reconquista como da Conquista. Ele chegou a zombar da Reconquista, perguntando como se podia chamar conquista a um empreendimento que exigira tanto tempo (oito séculos) para ter êxito. Ortega conclui que a ascensão “visigótica” de 1500 apoiara-se numa força artificial — e, portanto, não era de espantar que a decadência se tivesse logo instalado, já na altura de 1600. A Espanha permanecera uma nação de camponeses, avessa a ser governada pelos *aristoi*, pelos melhores: era uma sociedade aristofóbica que produzira tão poucos grandes homens quanto a Rússia. Significativamente, sua melhor arte era a arte popular — ofícios, danças, o que cabia ao povo.

A *rebelião das massas* escreveu aristofobia em letras garrafais. O homem da massa, disse Ortega, era a mediocridade tentando impor a mediocridade, um nivelamento niilista em nome do democratismo. O mundo do homem do povo estava a ponto de ser governado por “gente infantil” como os americanos e os russos; os primeiros limitavam-se a mascarar seu primitivismo por trás das invenções mais modernas. Por um momento, Ortega definiu *barbarismo* como uma falta de normas. Mas também nos disse que, enquanto Grécia e Roma fracassaram porque lhes faltaram princípios, nós, os modernos, estamos fracassando porque nos faltam homens — os *aristoi*, é claro.

Ortega não era de forma nenhuma um elitista *social*. Esforçou-se seriamente para explicar que o seu pleito em prol das elites era uma questão *cultural*, e não um preconceito social a favor das classes superiores; as novas elites, especificou, deveriam fundar-se na excelência, e não no dinheiro. Por que então toda a raiva contra a democracia? A resposta de Ortega é uma tautologia, pois parece residir em sua equalização amplamente implícita da democracia com uma civilização alegadamente estéril, a cultura vitoriana da razão e do progresso. Em seu livro mais original, *O tema moderno* (1923), Ortega aplicou uma crítica nietzschiana à cultura européia. Nietzsche descobrira a autonomia dos valores da “vida” numa civilização propensa à adoração da cultura e contra tal civilização. O culturalismo era para ele um cristianismo sem Deus, pois aos olhos burgueses (aqueles que Nietzsche apelidou imortalmente de “filisteus da cultura”) o reino da cultura gozava do mesmo *status* transcendental antes atribuído à divindade cristã. *O tema moderno* foi um apelo de trombeta para que se rompesse com o fanatismo da cultura em benefício da “razão vital”; e esse raciovitalismo, pregando “a necessidade de sujeitar a razão à vida”, tornou-se a bandeira filosófica de Ortega.

O grande cursor de Ortega no ensaísmo espanhol foi Miguel de Unamuno (1864-1936), uma figura central embora solitária na

geração antidecadente de 1898. Unamuno vilipendiara o “Sancho Pancismo” da civilização moderna: seu positivismo, seu naturalismo, seu empirismo. Entre Unamuno e Ortega, havia um abismo pessoal. Ortega detestava o homem mais velho por causa de seu áspero romantismo; o sofisticado filósofo de classe média superior, uma estrela da alta sociedade madrilenha, não podia esconder seu desprezo pelo duro, inflexível humanista provincial que foi exilado pela ditadura militar de Primo de Rivera (1923–1930) nos últimos espasmos da monarquia espanhola. Em vez da síntese esperançosa embora indefinível de Ortega, o “raciovitalismo”, Unamuno oferecia uma franca aversão, uma aberta repugnância pelo racionalismo. Ortega, em contraste, insistia no valor da ciência e da tecnologia e zombava de Unamuno por colocar São João da Cruz (isto é, o misticismo espanhol) contra Descartes (o racionalismo do pensamento moderno). Além disso, Unamuno era um individualista radical, que queria transformar a Espanha num “povo de eus” (*un pueblo de yos*). Isso, é óbvio, chocava-se com os sonhos de Ortega de projetos nacionais.³⁴

Mas *O tema moderno* não é apenas uma crítica do culturalismo. É um livro que também questiona em termos nada equívocos o culto utópico do revolucionarismo. Em seus primeiros artigos, Ortega não esteve acima de citar o dito de seu mestre de Marburgo, Hermann Cohen (1842–1918), de que as revoluções são “temporadas de ética experimental”. Mas, nos anos vinte, um de seus mais vivos ensaios, “Mirabeau ou o estadista” (1927), separa decididamente a arte do estadista do revolucionarismo. O estadista é mais que um homem de ação, disse Ortega. Diferentemente do intelectual, o estadista deve ser um homem de ação, mas um homem com visão. Contudo, a visão do estadista é altamente realista e pragmática, nem um pouco como o programa intelectualista do ideólogo. O revolucionário, por outro lado (como Robespierre, que Ortega chamou de “chacal”), é um camarada trapalhão que termina obtendo exatamente o oposto do que intencionava. Devemos, neste

ponto, nos perguntar se o anti-revolucionarismo apriorístico de Ortega concorda com o que diz a história. Eu, por exemplo, não posso pensar em Lênin como alguém que obteve o oposto do que queria – mas exatamente o contrário. Em termos mais gerais e a longo prazo, a observação de Ortega de que o culto da revolução ia a contrapelo da moderna cultura ocidental mostrou-se uma opinião inegavelmente presciente.

A política real de Ortega sofreu uma evolução curiosa. Na juventude, ele fora atraído pelo socialismo ético de seus professores neokantianos, e escreveu com simpatia a respeito da linha antiindividualista e antiutilitarista dos “novos liberais” ingleses. Seus heróis eram socialistas reformistas que endossavam o princípio do Estado e da nacionalidade, como Ferdinand Lassalle (1825–1864) e Eduard Bernstein (1850–1932).³⁵ Então, começando talvez com sua resenha do livro de Georg Simmel *Schopenhauer e Nietzsche*, de 1908, o jovem Ortega começou a pisar em terreno virtualmente não democrático.

De início, Ortega tentou conjugar seu socialismo e seu nietzschianismo. Em seu ensaio de 1913 “Socialismo e aristocracia”, declarou: “Sou um socialista por amor à aristocracia”. Uma vez que o poder capitalista não tinha rosto e era materialista, desprovido de calor interno, o socialismo tinha de brilhar como um aperfeiçoamento moral da humanidade. Mas, durante a década de 1920, a posição de Ortega passou a ter matizes crescentemente conservadores. Ele namorou a República, mas principalmente de uma posição direitista,³⁶ e então tomou por sua própria iniciativa o caminho do exílio a partir do início da guerra civil até o fim da guerra mundial. Depois, durante sua última década, recusou-se a atuar como um foco de resistência liberal, como fizera Croce na Itália fascista. Como Weber e diferentemente de Croce, Ortega era um nacionalista. Novamente como Croce, sua visão burguesa patricia salvou-o de complacência para com a política plebéia de mobilização no fascismo, exatamente como o agnosticismo deles

os separara do clericalismo direitista que abençoou tanto o inerédu-lo Mussolini como o devoto general Franco, “caudilho da Espanha pela graça de Deus”.

Ortega sabia como impedir que seu elitismo cultural degenerasse em reação política. Disse certa vez que, enquanto toda interpretação democrática de uma ordem viva diferente da esfera do direito público é plebeísmo, toda concepção não democrática do direito público é tirânica. O mesmo pensador que, em *A desumanização da arte* (1925), localizou um elemento “aristocrático” da arte moderna em sua voluntária obscuridade lúdica de pensamento, como escreveu em *Mirabeau*, pensou que a “verdadeira realidade histórica é a nação e não o Estado” — um axioma normativo em vez de descritivo. O brilho de *A desumanização* advém logicamente (e não apenas cronologicamente) entre *O tema moderno* e *A rebelião das massas*, pois enquanto a natureza lúdica da arte moderna a torna um símbolo de valores da vida contra o culturalismo vitoriano, o hermetismo das formas modernistas representa um insulto deliberado ao espírito vulgar e demótico do homem do povo. Assim, no fim, a forma pela qual Ortega foi hostil ao estatismo fascista implicava tanto a tradicional preocupação liberal pela esfera social, em contraposição à política, quanto a repugnância do elitista cultural pela política populista — menos porque é uma política não-liberal do que porque é plebéia.

Conclusão

O liberalismo clássico desdobrou-se numa série de discursos conceituais. Os teóricos liberais falaram as línguas dos direitos naturais (Locke e Paine), do humanismo cívico (Jefferson e Mazzini), da história por estágios (Smith e Constant), do utilitarismo (Bentham e Mill), e da sociologia histórica (Tocqueville). Com tais discursos, o liberalismo clássico progrediu do whiguismo — a mera

exigência de liberdade religiosa e governo constitucional — para a democracia, ou autonomia com uma ampla base social.

Em contraste, os liberais conservadores, desde cerca de 1830 a 1930, procuravam geralmente retardar a democratização da política liberal. Sob esse aspecto, assinalaram um regresso a posições *whig*. O liberalismo *whig* era essencialmente um liberalismo de representação limitada, restritiva. Os *whigs* normalmente concordariam com Kant, liberal republicano e constitucional, em que “o empregado doméstico, o balconista, o trabalhador, ou mesmo o barbeiro não são... membros do Estado, e assim não se qualificam para ser cidadãos”,³⁷ com o fundamento de que tais pessoas subsistem mediante a venda de seu trabalho e, portanto, não contando com uma base de propriedade, não são independentes o bastante para o exercício de direitos políticos. A democracia censitária, a despeito de toda a incongruência da frase, permaneceu a pressuposição padrão no liberalismo *whig* — e foi precisamente isto que, de Paine e Bentham a Tocqueville, o liberalismo clássico ultrapassou.

Os liberais conservadores eram *neowhigs*. Diferiam dos conservadores, liberais ou não, pela fidelidade aos traços básicos da visão liberal do mundo, como o individualismo e o latitudinarismo, e na rejeição do holismo e da autoridade religiosa. Mas coincidiam com os conservadores na sua inclinação contra a democracia. Assim, a ampliação cautelosa das franquias políticas inventada por reformadores *whig* como Macaulay tinha um escopo e significação menos que democráticos; e os subseqüentes liberais como Maine e Acton tentaram recorrer ao liberismo (Maine) ou ao federalismo (Acton) contra a maré democrática. Nem eram democratas os evolucionistas utilitaristas como Bagehot, Stephen e Spencer; o que queriam, antes disso, era submeter a democracia a propósitos não-democráticos (Bagehot) ou a ela resistir em nome da garantia da sobrevivência dos mais aptos (Stephen e Spencer). Igualmente, a evolução do segundo liberalismo francês, de 1830 a 1870, parecia, de uma posição tocquevilliana, uma involução, pois se a aceitação

por Rémusat do princípio republicano foi um passo considerável dado no caminho da democracia (como o reconhecimento por Laboulaye do sufrágio universal), a equalização por Renan da democracia com decadência tomou a direção oposta. Seu movimento reacionário foi apenas em parte desfeito por sua rendição morna e final ao curso democrático da Terceira República. O semiliberalismo dos juristas alemães, com seu tema de direitos sob controle, foi ainda outro exemplo do retardamento conservador no interior do liberalismo, e assim foi a primazia da ordem sobre a liberdade na fórmula de Alberdi de construção de nações. Finalmente, os primeiros liberais conservadores do século XX, tais como Weber, Croce e Ortega, relutavam todos, ou eram ambivalentes diante da democracia. Seu dissabor pela política de massa ou cultura igualitária levou-os a posições menos liberais-democráticas que as de Tocqueville, Mill e Mazzini, no fim do liberalismo clássico. Pois onde Mill queria uma democracia qualificada exatamente porque sonhava com uma democracia de qualidade, os liberais conservadores tendiam a brigar com o próprio princípio democrático, o qual estavam preparados a esposar no máximo por causa de motivos racionais, e não como uma verdadeira preferência.

O resultado claro da inflexão conservadora da doutrina liberal, portanto, foi um recuo aberto ou interno, manifesto ou coberto da democracia liberal. Em seu caráter discursivo, acrescentaram-se três outros modos à série de discursos liberais: o idioma burkiano, como em Macaulay, Maine, Alberdi, Renan e Acton; a linguagem “darwinista”, como em Spencer; e o historicismo, de raízes elitistas, de Weber e Ortega. Pois enquanto o foco de Croce na odisséia da vida moral ocidental (“*vita morale*”) ainda se parecia vagamente com a velha visão progressiva, por estágios, do historicismo liberal, o apelo de Weber ao carisma e o anseio de Ortega por aristocracias culturais foram antes casos complexos da revolta modernista contra a modernidade – a curiosa alergia que sente o intelectual moderno diante da sociedade moderna.

5

Dos novos liberalismos aos neoliberalismos

As reivindicações do liberalismo social

Segundo Albert Dicey (1835–1922), o jurista liberal que escreveu o clássico *The Law of the Constitution*, a reforma legal na Inglaterra conheceu duas fases durante o século XIX. De 1825 a 1870, seu objetivo foi primariamente ampliar a independência individual. Desde então, visou à justiça social. Dicey, um liberal conservador amigo de sir Henry Maine, deplorou o salto do *laissez-faire* para o “coletivismo”. Outros partilharam seu relato do salto sem endossar a avaliação que fez dele. Eram os “novos liberais” de 1880, convictos de que o “individualismo mais velho” já não era válido no contexto social do industrialismo tardio. Começaram o que um deles, Francis Charles Montague (1858–1935), chamou de “revolta contra a liberdade negativa” – a própria coisa ainda tão central no liberalismo libertário de Mill.¹

Teóricos como Montague rejeitaram a visão evolucionista dos spencerianos, o uso do darwinismo como uma elegia ao valor ameaçado do individualismo. No livro *The Limits of Individual Liberty* (1885), Montague armou uma refutação habilidosa da analogia em que se predicava o darwinismo social. A livre competição, afirmou,

deixava impotentes os fracos. Mas na sociedade os fracos estão longe de serem os piores. De qualquer forma, diferentemente do que acontece na natureza, em sociedade as vítimas da evolução não são inteiramente eliminadas, mas permanecem como um peso morto no corpo social. Então, por que não os ajudar, especialmente porque a sua degradação termina por prejudicar o conjunto?

A defesa que Montague fez do liberalismo social estava longe de ser antiindividualística. Montague pensou que nos tempos modernos as pessoas diferem em suas personalidades (se não em suas vestimentas) mais do que diferiam no passado; na Idade Média, suas diferentes roupagens recobriam muito mais uniformidade — cavaleiro, burguês e camponês tendiam a partilhar a mesma vida interior ou a falta desta. Não é verdade, argumentou Montague, que a sociedade moderna é de tal forma organizada que deixa pouco espaço para a liberdade individual. O que é desafortunado é que a sociedade está organizada para a consecução de dinheiro, mas desorganizada para qualquer outra finalidade. A mesma fé individualista inspirou as famosas *Lectures on the Principles of Political Obligation* pronunciadas em Oxford por Thomas Hill Green (1836–1882) em 1879 (publicadas postumamente em 1886). A morte prematura de Green não impediu que sua redefinição do liberalismo se tornasse muito influente antes da Grande Guerra. Filho de um clérigo de Yorkshire, Green adotou o hegelianismo na Oxford de meados da era vitoriana. Mas seu hegelianismo era um tanto peculiar. Pois enquanto retinha a idéia do mestre de que a história é uma longa luta pelo aperfeiçoamento humano, ele pôs um acento kantiano na autonomia individual. Tanto em ética como em teoria política, Green salientou o valor absoluto da pessoa como a *fons et origo* das comunidades humanas.

O novo liberalismo era tão individualista quanto o de Mill. Não obstante, também implicava uma crítica dos pressupostos filosóficos de Mill. Como Montague, Green opôs-se a uma representação do que é humano na qual o conhecimento é, em última análise,

reduzido a sensações, e a moralidade a impulsos, e que encara a sociedade como um amontoado de indivíduos. Isso consistia num ataque franco ao empirismo, ao utilitarismo, e à tradição atomista de Bentham-Mill, um ataque levado adiante em nome do idealismo à moda alemã.

Green insistiu em que a ação racional é ditada pela vontade e opção de uma forma que ultrapassa o seguir simplesmente o desejo ou a paixão. Ele estava longe da base humana da ética utilitária (e do famoso dito de Hume: “A razão é e deve ser escrava das paixões”). Para Green, os fins racionais da conduta implicam a compreensão de que, quando falamos em liberdade como algo de inestimável, pensamos num poder positivo de fazer coisas meritórias ou delas usufruir. Portanto, a liberdade é um conceito positivo e substantivo, e não um conceito formal e negativo. Nesse sentido, o idealismo do novo liberalismo foi efetivamente uma revolta contra a liberdade negativa no sentido de Locke e de Mill, fundada na idéia hobbesiana de liberdade como ausência de impedimento. Green caminhava de uma preocupação com *liberdade de* para uma estíria novamente despertada de *liberdade para*.

Que dizer quanto a suas opiniões a respeito do Estado? O liberalismo clássico fizera recair o peso da justificação sobre a interferência estatal. Normalmente, o Estado devia deixar que a cidadania livremente tratasse de seus negócios. Sua interferência só era legítima em benefício da segurança individual, como uma garantia da livre determinação pela sociedade da maior felicidade para o maior número. Green não era tão minimalista. A função do Estado, ensinou, devia consistir na “remoção de obstáculos” ao autodesenvolvimento humano. Isso era também uma idéia alemã, decorrente de Humboldt.² O Estado nunca se podia pôr no lugar do esforço humano para a *Bildung*, ou cultura pessoal, mas podia e devia “promover condições favoráveis à vida moral”.

Green acreditava que, em sua forma clássica, o liberalismo estava se tornando “obstrutivo”, na medida em que sua receita polí-

tica minimalista tornava-se crescentemente obsoleta devido à penetração cada vez maior do direito na sociedade no mesmo passo em que a civilização progredia. A seus olhos, os reccios de Maine-Dacey-Spencer quanto a tal tendência erravam o alvo, que consistia na *qualidade* da interferência estatal, e não no fato de que esta se verificava. Green pensou que é boa coisa a “remoção de obstáculos” mediante reformas esclarecidas que possibilitassem a maior número de indivíduos gozar de mais altas liberdades. Deve-se estar preparado para violar a letra do velho liberalismo para ser fiel a seu espírito — o amparo à liberdade individual. Isso exigia fortalecer o acesso à oportunidade.

Crane Brinton chamou Green de um salvador do liberalismo.³ E isso Green foi, porque mudou pressupostos e queria alterar práticas, sem renegar os valores básicos da doutrina. Por exemplo, embora não fosse partidário do *laissez-faire*, ele não abandonou o liberalismo. Considerou a propriedade privada um arrimo essencial ao desenvolvimento do caráter, e resistiu à crença socialista de que o capitalismo é a causa fundamental da pobreza. Convencido de que a independência econômica alimenta a autoconfiança, desceu a converter os trabalhadores em pequenos proprietários; e como admirador sincero do liberalista *quaker* John Bright (1811–1889), ele manteve uma visão enfaticamente não-*whig*, antiaristocrática da história inglesa.⁴

No fundo, a idéia que Green tinha de aperfeiçoamento social consistia em que as classes médias iriam atenciosamente ajudar os pobres a se tornarem bons e conscienciosos burgueses — o que não é tão distante do próprio elitismo cívico de Mill. Como Mill, Green sublinhou a participação política como uma obrigação moral. Seus intérpretes modernos estão certos: Green deu ao liberalismo um recomeço de vida conjugando os valores básicos dos direitos e liberdades individuais com uma nova ênfase na igualdade de oportunidades, e no *ethos* de comunidade.⁵ Ao fazê-lo, ele não conferiu ao novo liberalismo vitoriano tardio qualquer inflexão socialista.

Isto ocorreria um pouco mais tarde, na teoria social da Belle Époque, em ambas as margens do canal da Mancha. Mas, com sua filosofia idealista altamente espiritual, Green escreveu o prólogo moral ao liberalismo social de 1900. Pode-se dizer que a carta original para o Estado social britânico, traçada pelo liberal William Beveridge (1879–1963) no *Reform Club* (onde mais poderia ser?) em 1942, reflete uma preocupação greeniana em equilibrar a segurança social com a liberdade individual. Green foi o pai do reverdecimento do liberalismo mais exatamente na modificação do que na negação do credo clássico.

Na França, a transformação ética do liberalismo numa direção social liberal embora não socialista (que começou na Grã-Bretanha com o encanto das *Lectures* de Green) assumiu a forma de *republicanismo*. Claude Nicolet, no seu livro notável *L'Idée républicaine en France*, distingue três espécies de pensamento republicano por volta de 1870.⁶ Primeiro, houve o republicanismo romântico do espírito de 1848. Este subdividia-se, por sua vez, em diversas posições políticas: neogirondinos como Quinet; neodantonistas como Michelet e Victor Hugo (1802–1885), o poeta e legitimista que se tornou um inimigo feroz do Segundo Império; e neojacobinos como o socialista Louis Blanc. Em segundo lugar, houve os republicanos espiritualistas como os acadêmicos Étienne Vacherot (1809–1897) e Jules Simon (1814–1896), que perderam suas cadeiras porque se recusaram a prestar juramento de fidelidade ao regime imperial.⁷ Em 1859, Vacherot publicou *La démocratie* (significando a república) e Simon, *La liberté*, duas bíblias do liberalismo de esquerda na época. Ao lado de Vacherot e Simon, pode-se colocar Charles Renouvier (1815–1903), um prolífico filósofo não acadêmico. Renouvier emergiu das batalhas de 1848 com uma posição filosófica que partilhava muitos princípios ético-políticos, senão pressupostos metafísicos, com o republicanismo espiritualista. Em último lugar, como um terceiro grupo, havia o republicanismo positivista de Jules Ferry (1832–1893) e Léon

Gambetta (1838–1882), líderes republicanos da jovem Terceira República.

Do ponto de vista da teoria liberal, os casos mais interessantes nessa variegada série republicana são os de Simon, Renouvier e Ferry (sem contar com a reinterpretação da Revolução Francesa por Michelet e Quinet). Simon pregou o sufrágio universal, governo responsável, e liberdades locais. Ele era profundamente hostil ao revolucionarismo e ao jacobinismo, contrapondo o ideal republicano ao comunismo insurrecional de Auguste Blanqui (1805–1881). Quanto à economia, ele era favorável à competição e não ao *dirigisme* de Louis Blanc. O poder legítimo do Estado devia ser mantido num nível de um “mínimo de ação”. Embora fosse o autor da *Politique radicale* (1868), Simon denominava-se um “republicano profundamente moderado”. O poder governamental, escreveu, devia ser “forte mas restrito, forte *porque* restrito”.

Como Simon, Jules Ferry serviu como ministro nas primeiras décadas da Terceira República. Tendo arruinado as transações financeiras do famoso prefeito de Paris de Napoleão III, numa série de artigos para *Le Temps* (coligidos espirituosamente como *Les comptes fantastiques d'Hausmann*, um trocadilho fundado na bem-conhecida ópera cômica *Les contes fantastiques d'Hoffmann*), Ferry foi ele próprio nomeado prefeito da capital depois da queda do império. Mas o seu maior trabalho foi o que executou como ministro da Educação na década de 1880, implantando a impressionante cadeia de escolas leigas que, na frase de Eugen Weber, transformaram os camponeses em franceses. Oriundo de um meio burguês protestante, Ferry era um liberal anticlerical para quem a ação do Estado quanto ao problema social devia ser preferivelmente “higiénica” a “terapêutica”: o governo deveria encorajar arranjos de segurança social, mas sem tentar remediar diretamente necessidades sociais.⁸ Ferry concebeu a república como uma alavanca do progresso tanto moral quanto material. A república era ao mesmo tempo uma ordem e um ideal preditados não em

direitos naturais, mas na evolução do espírito e da sociedade, como no positivismo de Comte. Mas Ferry substituiu a utopia de Comte de governo científico pela política liberal; e concebeu o *ethos* republicano como um sentido de missão, civilizando a sociedade moderna.

Ferry era mais um estadista do que um teórico. Renouvier, em contraste, nada mais era que um intelectual. Nasceu em Montpellier como Comte (e estudou sob a direção deste na Escola Politécnica) e morreu no mesmo ano em que morreu Spencer, mas a forma de seu espírito não poderia ser mais diferente que a de qualquer um dos dois. Renouvier era um kantiano livre que acreditava que a ética é uma obrigação, e que os deveres são mais importantes que os direitos. Na sua juventude, ele compôs *Le manual republicain de l'homme et du citoyen* (1848), um catecismo socialista para professores primários. Tendo-se retirado da política durante o Segundo Império, publicou *La science de la morale* (1869). Em sua opinião, o homem racional estava obrigado a assinar (por assim dizer) dois contratos: um consigo próprio, estabelecendo um “governo interno” de comportamento; o outro, com os outros agentes morais, seus semelhantes, fundado na justiça assim como o respeito kantiano — quer dizer, como um compromisso de não reduzir os outros a simples meios para fins de terceiros. Nesse contexto, o socialismo veio a significar um *telos* racional, mas não um princípio de organização social. Numa obra de ficção política, *Uchronie* (1876), que descrevia a saga da humanidade como poderia ter ocorrido, Renouvier igualou a felicidade humana com o reconhecimento generalizado da liberdade individual. Combateu os clérigos católicos e elogiou o protestantismo por sua ênfase na consciência individual. Em seu livro *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885), ele distinguiu duas espécies de filosofia: a filosofia da coisa — infinitista, naturalista e necessitária — e a filosofia da consciência — finitista, personalista e libertária. Os dois últimos adjetivos encerram a essência do liberalismo ético

de Renouvier. Era uma teorização bastante aparentada com o espírito do idealismo de Green na Inglaterra.

Enquanto na Grã-Bretanha o novo liberalismo de tendência social de 1900 foi estimulado por instituições de serviço público, como o Toynbee Hall, na França o equivalente local do liberalismo social – o republicanismo ético – foi poderosamente catalisado pela campanha de direitos humanos lançada por meio da questão Dreyfus (1896–1898). No entanto, em termos intelectuais, o papel que a filosofia de Oxford representou na Grã-Bretanha foi representado na França pela ascendente disciplina da sociologia. Como no caso inglês, o individualismo, um esteio do pensamento liberal, não estava nada morto na França. Poder-se-ia mesmo dizer que, na verdade, ele se fortaleceu numas poucas dimensões, antes que, finalmente, fosse negligenciado na teoria social francesa. Os liberais franceses do princípio e de meados do século haviam muitas vezes sido indiferentes ao liberalismo, com exceção de economistas como Jean-Baptiste Say (1767–1832) e Frédéric Bastiat (1801–1850), um amigo dos livre-cambistas de Manchester, mas passou a contar com um público mais amplo. Um clássico do liberalismo *fin-de-siècle*, *L'État moderne* (1890), por Paul Leroy-Beaulieu (1834–1916), tornou-se um *best-seller*.

O choque entre intelectuais republicanos e forças reacionárias na sociedade francesa quanto ao destino do capitão Dreyfus suscitou uma ruptura na opinião nacional que levou muitos espíritos ponderados a meditar sobre a condição moral da sociedade moderna. O fundador da escola sociológica francesa, Émile Durkheim (1858–1917), foi um defensor, e não um detrator, do individualismo; mas, como um analista da anomia, a condição de ausência de normas, o curso moral na civilização urbano-industrial, Durkheim procurou proteger a sociedade fortalecendo associações profissionais e, de modo mais geral, elogiando diversas formas de solidariedade social. Na mudança do personalismo de Renouvier para o solidarismo de Durkheim, o brilho ético do liberalismo do fim do

século XIX foi bem preservado. A passagem para o socialismo, se definido em termos de controle estatal, foi mais uma vez evitada, mas o perfil do liberalismo social tornou-se mais nítido.

A política favorita entre os seguidores de Durkheim era o socialismo liberal de Jean Jaurès (1859–1914), um dreyfusista para quem o socialismo era um remate, e não uma negação, do individualismo. Mas pelo menos um membro proeminente da escola de Durkheim, Célestin Bouglé (1870–1940), tentou abertamente colocar a sociologia a serviço do liberalismo. Seu ensaio de 1902, “La crise du libéralisme”, foi uma representação inteligente da situação ideológica. Ele compreendeu que os ataques direitistas contra a liberdade, por um lado, e o surto anarquista através da década de 1890, por outro, estavam impelindo os liberais para a angústia da unidade. Bouglé queria evitar uma entrega liberal a uma demasiada autoridade estatal, mostrando que as raízes sociais da liberdade moderna eram tão fortes e saudáveis quanto variadas. Ele viu na sociedade moderna um processo de diferenciação de valores, de multiplicação de fins (“politelismo”), tanto quanto uma crescente divisão do trabalho. Mas a proliferação de fins não prejudicava a unidade social, porque muitos objetivos diferentes podiam ser alcançados pelos mesmos meios.⁹ Ao mesmo tempo, o crescimento da liberdade como autonomia de escolha fundava-se numa expansão significativa da igualdade, como Bouglé mostrou num inteligente estudo de 1899, *Idées égalitaires*. Com essa espécie de argumentos penetrantes, Bouglé resistiu à preocupação do próprio Durkheim com a alegada unidade perdida da moderna – ou seja, liberal – sociedade. Mas, como a teoria sociológica como um todo entrou por um caminho diferente de sua índole liberal-democrática, suas defesas equilibradas do liberalismo permaneceram amplamente ignoradas.

Pode-se ligar legitimamente o durkheimianismo com o liberalismo, independentemente de rótulos, por causa da fidelidade geral da escola ao individualismo como a moderna matriz de valores.

No auge da questão Dreyfus, o próprio Durkheim, embora lutasse para dissociar a mensagem da sociologia do individualismo estreito, “comercialista” de Spencer, reafirmou em termos inequívocos o individualismo como a legítima fé da sociedade moderna.¹⁰

Outra ponte entre a sociologia e a tradição liberal foi a atitude durkheimiana para com o Estado. Na verdade, a resposta à glorificação alemã do Estado deveu-se principalmente a outro durkheimiano independente, o teórico jurídico Léon Duguit (1859–1928). Ao mesmo tempo que rejeitava a idéia do mestre de uma consciência coletiva, Duguit recorreu à ênfase de Durkheim nas associações da sociedade civil para dismantelar a mística da soberania nacional e a sua antra estatista. Como Durkheim, ele criticou Rousseau e Kant por passarem por cima do berço e da armação social da autonomia individual. Mas em seu *Traité de droit constitutionnel* (1911), ele atacou o *Staatslehre* alemão por falar no Estado como um sujeito legal dotado de uma personalidade mais elevada. O conceito que Duguit formulou do Estado colocava a função do serviço público no lugar do *imperium* da soberania. Sua influência entre os funcionários públicos e a esquerda moderada no período de entre guerras foi enorme.¹¹ Conferindo ao “solidarismo” uma face legal, ele transportou o pensamento republicano francês para o limite entre liberalismo social e comunitarismo. Talvez um rótulo experimental – *liberalismo marginal** – qualificasse bem a sua posição, que foi de grande importância na história dos entrelaçamentos da teoria política e a filosofia jurídica.

Pode-se dizer de Maitland, historiador jurídico de Cambridge, que alcançou um ponto similar de chegada por um caminho muito diferente. Maitland rompeu com a pia lenda *whig* de que os direitos corporativos (lei da associação, em Duguit) estavam ligados ao mundo pré-moderno da tradição e prescrição.¹² Maitland aprendeu com Gierke que esse não era o caso. Pequenas unidades

(*) Tradução livre de *fringe liberalism*. (N. do T.)

autônomas não eram antiguidades “teutônicas” — eram criaturas da sociedade comercial moderna. O conservador liberal Maine acreditava que a corporatividade era uma noção antiga, que recendia a *Gemeinschaft* e, portanto, não-individualista. Mas Maitland, em estudos como *Township and Borough* (1898), mostrou que a corporação era um conceito muito mais recente. Ao fazê-lo, ajudou a estabelecer uma base jurídica para os suportes institucionais do liberalismo social, como sindicatos e associações.

O liberalismo social propriamente dito floresceu nos primeiros anos do novo século principalmente graças “aos dois Hobs”, John Hobson (1858–1940) e Leonard Hobhouse (1864–1929). Hobson era um ensaísta prolífico e escrevia alto jornalismo. Pertencia à esquerda do Partido Liberal inglês e, numa defesa da liberdade positiva não diferente da de Green, queria que o governo criasse oportunidade igual. Mas fundamentou o novo liberalismo na evolução, em vez de fundamentá-lo em Hegel, dando ênfase ao crescimento orgânico. Em *Work and Wealth* (1914), reconheceu o método evolucionista “em todos os processos orgânicos”, do fruto do carvalho ao carvalho, de ruídos selvagens à sinfonia, e da tribo primitiva ao Estado federal moderno.¹³ Da mesma forma, na opinião de Hobson, a visão que Green tinha do capitalismo ainda era excessivamente benigna. Hobson, em contraste, viu o mercado como uma fonte de desperdício e desemprego — males para os quais a poupança sozinha não era uma solução. A crítica do mercado feita por Hobson tem sido freqüentemente interpretada como precursora do keynesianismo. Mas, de fato (como Lionel Robbins observou faz muito tempo e Peter Clarke lembrou), o problema surge no entender de Keynes quando as poupanças deixam de se tornar investimentos, enquanto para Robson a dificuldade real consiste em que o investimento pode tornar-se excessivo em relação ao consumo.¹⁴

Hobson herdou o conceito de subconsumo de uma tradição liberista que remontava a Say, contemporâneo de Ricardo na

França. Em seu livro mais bem conhecido, *Imperialism* (1902), escrito como reação à Guerra dos Bôeres, Hobson reacendeu a antiga condenação liberista, manchesteriana de política externa agressiva e intervenção militar. Mas também reviu o diagnóstico de Manchester. Enquanto para Cobden e Bright o militarismo brotava da ambição aristocrática, Hobson salientou outra causa: má distribuição da renda. A riqueza e as poupanças excessivas levavam ao subconsumo e, portanto, ao imperialismo como uma saída. Antes do conflito dos Bôeres, Hobson e seu amigo Hobhouse, como novos liberais, partilhavam a visão coletivista dos Fabianos (os Webbs e Shaw). Quando os Webbs, como outros liberais reformistas tais como Asquith e Haldane, declararam-se favoráveis à ação imperialista na África do Sul, os dois Hobs afastaram-se deles.¹⁵ O protesto antiimperialista de Hobson tinha um veio de *Kulturpessimismus* — deplorou a traição dos trabalhadores aos intelectuais na oposição à guerra e a força do jingoísmo em sociedade industrial avançada.

Na opinião de Hobson, o remédio estava à mão: imponha taxa redistributiva, e terá consumo e justiça em casa juntamente com paz no exterior. Seu ensaio de 1909 “The Crisis of Liberalism” foi escrito em defesa da reforma social (o embrionário Estado social de Lloyd George). O que Hobson pleiteava era alguma propriedade pública do solo, que permitisse habitação decente; transporte público; nenhum monopólio; uma rede nacional de escolas públicas (no sentido continental); e um sistema legal mais justo. A redistribuição fiscal da receita faria a tarefa, de uma maneira que não se assemelhava remotamente a revolução; enquanto o capitalismo, uma vez regenerado e regulado, não devia certamente ser substituído por um sistema econômico inteiramente diverso.

A fidelidade ao liberalismo foi, afinal de contas, até maior no caso do outro Hob. Como Green, Hobhouse era o filho de um pastor de aldeia. Diferentemente de Hobson, ele era um acadêmico e fundou a primeira cadeira de sociologia na Escola de Economia

e Ciência Política de Londres, em 1907. Era um evolucionista do “espírito” — quer dizer, um evolucionista que dava ênfase à emergência de formas mais nobres de existência em vez de salientar a aspereza da sobrevivência dos mais aptos. Como os saint-simonianos e os anarquistas mais humanos, notadamente Kropotkin (1842–1921), Hobhouse desejava ardentemente demonstrar que a sociedade progride por força da cooperação humana e da superioridade, em última instância, do altruísmo sobre o egoísmo.

O livro de Hobhouse *Liberalism*, de 1911, tornou-se o evangelho da nova religião, atribuindo à liberdade positiva no sentido greeniano um fundamento evolucionista. Seu ideal consistia numa sociedade orgânica que proporcionasse à maioria de seus membros “uma igualdade viva de direitos” com oportunidades abundantes para o autodesenvolvimento individual; a principal maquinaria institucional, como no caso de Hobson, eram agências de bem-estar social financiadas por uma taxa socialmente orientada. Hobhouse acreditava que o pior da luta de classes já passara, uma vez que a tardia riqueza vitoriana podia permitir uma ampla distribuição, enquanto sindicatos responsáveis manifestavam uma crescente capacidade de praticar a democracia.

Como em todo novo liberalismo, os direitos hobhousianos eram concedidos pela sociedade, mas sua função residia em auxiliar o crescimento da individualidade. Hobhouse ocupava uma posição a meio caminho entre Green e Mill, sensível ao conceito que o primeiro tinha da liberdade como o direito que se tem de produzir “o melhor de si mesmo”, mas disposto a reconhecer que, quando se trata de decidir quem é o melhor juiz no caso, a única forma liberal razoável de lidar com o problema consiste em garantir a liberdade pessoal no sentido de Mill. Hobhouse tentou formular uma ética evolucionista como uma base para o livre coletivismo. Mas, no fundo, mostrou certa ambivalência com relação aos sindicatos, porque estes podiam agir movidos por interesses particularistas em vez de lutar pelo bem comum. Como Green, ele

divisão o bem comum como uma norma mais elevada que os objetivos individuais, mas este não devia ser igualado, à maneira de Durkheim, a qualquer vontade suprapessoal. Na Londres do tempo da guerra, ouvindo o estrondo das bombas alemãs, Hobhouse raivosamente travou-se com Hegel e escreveu todo um volume, *The Metaphysical Theory of the State* (1918), como uma refutação do tributo de Bernard Bosanquet (1848–1923) e de outros hegelianos britânicos ao “eu coletivo”.

Na prática, esses *distinguos*, por indicativos que fossem da capacidade que tinha o empirismo de sobreviver à síntese de Mill, não importaram em muito. Mas o caminho conceitual aberto por conceitos hegelianos, como o eu mais elevado do “Estado ético”, podia abrigar implicações perfeitamente iliberais. Francis Herbert Bradley (1846–1924), o principal neo-idealista, escreveu um ensaio muito influente, “Minha posição e seus deveres” (coligido em seus *Ethical Studies*, 1876), que reduzia o eu moral a uma alimentação social do eu sobre a consciência da função humilde que se tem no interior do organismo social. Bosanquet, sob a influência de Bradley, declarou que “as mais profundas e mais elevadas realizações do homem não pertencem ao ser humano particular em seu repugnante isolamento” (prefácio a *The Philosophical Theory of the State*) — o que era sem dúvida antiindividualismo no mais alto grau. O exorcismo praticado por Hobhouse do fantasma de Hegel foi uma oportuna reafirmação de verdades liberais.

Green e Hobhouse partilhavam, como se isto ela fosse, uma versão social do conceito alemão de liberdade como autotelia, a qual, como sabemos, é compatível com a liberdade como autonomia (política) mas dela difere. Mas Hobhouse, como o líder moral do liberalismo na Belle Époque, sofreu uma evolução sutil. Diferentemente de Hobson, ele não viveu para ver a irrupção da Segunda Guerra Mundial. Mas, depois de 1918, começou a temer os poderes crescentes do Estado e se aproximou tanto do liberismo como do liberalismo político tradicional.¹⁶ Em consequência, a idéia

além de liberdade perdeu algum terreno importante em seu pensamento quando regressou, com reservas, à mescla milliana de aperfeiçoamento humano com os conceitos clássicos ingleses e franceses de liberdade como independência pessoal e como autogoverno coletivo. Assim, o “novo liberalismo” aproximou-se do liberalismo clássico.

Tudo bem ponderado, o novo liberalismo, inclusive o liberalismo social dos dois Hobs, não se apresentava como muito estranho ao pensamento de Mill. Os novos liberais queriam implementar o potencial para o desenvolvimento do indivíduo que fora caro a Mill em seguimento a Humboldt, e ao fazê-lo pensaram no direito e no Estado como instituições habilitadoras. Esta preocupação com a liberdade positiva levou-os a ultrapassar o Estado minimalista. Mas não eram de qualquer forma hostis, como questão de princípio, seja ao individualismo, seja ao liberismo; e sua preocupação cívica já estava presente em Tocqueville e Mill. Eles certamente se livraram da primeira estatofobia liberal, mas não eram estatistas. Com o benefício do recuo no tempo, o liberalismo social da Belle Époque se parece mais com o liberalismo clássico do que com o socialismo da vertente principal — pelo menos antes que o socialismo se transformasse conscientemente em social-democracia.

De Kelsen a Keynes: liberalismo de esquerda no entre guerras

Na França, o porta-voz do radicalismo como liberalismo de esquerda foi um contemporâneo dos dois Hobs, Émile Chartier, conhecido como Alain (1868–1951). Alain percorreu uma longa carreira, ensinando filosofia em liceus, evitando deliberadamente a Sorbonne. Dreyfusista, lutou na Grande Guerra, mas tornou-se então um crítico feroz do nacionalismo belicoso, uma das posições padrões da Direita. Na década de 1920 seu dissabor pela estrutura

social republicana ditou livros como *Le citoyen contre les pouvoirs* (1926), em que o singular (“o cidadão”) é típico: pois a qualidade do liberalismo de esquerda de Alain não era, como no caso dos dois Hobs, uma modulação do individualismo em preocupação social. Era antes um ataque moral contra o parlamentarismo corrupto, à medida que a Câmara republicana se perdia em escândalo após escândalo. O individualismo de Alain era áspero, beirando o anarquismo. Para ele a democracia não era o resultado final nobre de um republicanismo pedagógico, como em Simon e Ferry; era, de forma mais imediata, uma estratégia antielitista, uma arma contra o despotismo tanto militar quanto político. O ensaísmo de Alain proporcionava mais raiva do que teoria política, mas foi altamente influente no período de entre guerras e uma leitura decisiva para a geração (nascida no início do século) de Sartre, Simone Weil e Raymond Aron.

Na Itália, o liberalismo de esquerda era menos moralista e mais historicamente orientado. A morte prematura (como um exilado antifascista) de Piero Gobetti (1901–1926) privou a esquerda liberal de um líder imaginativo. Em 1924, dois anos depois da fascista Marcha sobre Roma, o jovem turinês Gobetti coligiu uns poucos ensaios sob o título (já dado a um *hebdomadário*) *The Liberal Revolution*. Seus veredictos históricos eram bastante duros: o *Risorgimento* fora um fracasso, e a política parlamentarista corrupta no governo de Giolitti, na Belle Époque, fora um simples prefácio ao fascismo. Quanto ao presente, os liberais e os republicanos – a “direita histórica” – não afinavam com os novos tempos. Os socialistas eram impotentes e os comunistas burocráticos, enquanto os nacionalistas se tornaram presas de uma retórica vazia. Como o marxista Gramsci, Gobetti sonhou com uma revolução social italiana, a promessa não cumprida do *Risorgimento*. Mas ele tinha em vista uma revolução italiana que, diferentemente da francesa, seria preferencialmente popular em vez de burguesa e ainda assim – diferentemente da russa – liberal em vez de comunista.

Quase da mesma idade que Gobetti, Carlo Rosselli (1899–1937) também morreu moço – assassinado por bandidos fascistas na França. Seu objetivo, como declarado em *Liberal Socialism* (1928), era resgatar o socialismo do marxismo. Enquanto o marxismo opusera o socialismo ao liberalismo, Rosselli insistiu em que o socialismo só podia superar sua derrota diante do fascismo agindo como verdadeiro herdeiro da idéia liberal. O socialismo tinha de ter a liberação como objetivo, e o Estado liberal – improvável, mas de que não se devia desistir – como meio. Essa tendência liberal-socialista alimentou o efêmero Partido dell’Azione, fundado em 1942 pelo filósofo acadêmico Guido Calogero (nascido em 1904). O partido estava destinado a ser o berço político do jovem Norberto Bobbio, cuja obra discutiremos ao encerrar este capítulo.¹⁷

No mundo alemão, o liberalismo de esquerda significou antes de mais nada uma doutrina política conveniente à República de Weimar – aquela ordem institucional frágil que nascera da derrota do Reich guilhermino e do esmagamento do socialismo vermelho. O maior nome na teoria política e jurídica de Weimar foi o de um austríaco, Hans Kelsen (1881–1973), que terminou seus dias como professor de direito em Berkeley depois de codificar a constituição da república austríaca (1920) e de servir como juiz no Tribunal Constitucional. Rebento de uma família judia da Galícia, Kelsen lecionava em Colônia quando Hitler subiu ao poder. Quando ele publicou seu livro *Teoria pura do direito* (1934), o reitor da Escola de Direito de Harvard, Roscoe Pound, chamou-o de “inquestionavelmente, o maior jurista da época”. No mínimo, ele era o mais influente, desde a Inglaterra até a América Latina e o Japão.

Kelsen reestruturou a tradição do positivismo jurídico. O positivismo jurídico afastou o direito natural reconhecendo a contingência do laço que liga o direito à moralidade. Mas, tendo separado o direito da ética, os positivistas jurídicos mais velhos esgotaram as normas em fatos, reduzindo direitos e obrigações a

a incertezas do acaso. Kelsen, pelo contrário, salientou a natureza *normativa* do direito. Para que uma exigência se revista de legalidade (para que não fosse semelhante, digamos, à ordem dada por um bandido armado), tal exigência tem de ser autorizada por uma norma jurídica fundada, por sua vez, em toda uma cadeia de outras normas.

Como se aplica a filosofia jurídica de Kelsen à esfera política? O conceito crucial aqui é o do Estado, pois uma dimensão vital do Estado consiste em ser este uma estrutura de normas. Em 1900, Jellinek se apropriara do gosto neokantiano por um dualismo de fato e valor para propor uma teoria que dividia o Estado: uma *Rechtslehre* lidaria com o Estado como um corpo de leis, enquanto uma *Soziallehre* preocupar-se-ia com o Estado como uma instituição social. Kelsen rejeitou essa dualidade. Em seu lugar, apresentou uma idéia puramente jurídica do Estado: o Estado era igual à ordem jurídica. O neokantiano reinante nos anos de entre guerras, Ernst Cassirer, ensinara a distinção entre conceitos de substância e conceitos de função. Assim o átomo, disse Cassirer discutindo a física moderna, não é, para falar com propriedade, qualquer núcleo substancial — é apenas um *Funktionsbegriffen*, um conceito funcional usado pela análise científica. Da mesma forma, o Estado kelseniano é apenas uma idéia lógica útil: o conceito de unidade do sistema jurídico.

Kelsen recorreu muito à modernização epistemológica: tentou fundar sua teoria jurídica e política em novas abordagens do conhecimento. Depois da década de 1880, a epistemologia austríaca, graças a Ernst Mach (1838-1916), estava recomendando que se colocassem os *Funktionsbegriffen* no lugar dos conceitos causais. Kelsen viu o marxismo como um programa causalístico, naturalístico para a ciência social, tão mais duvidoso por causa de sua herança hegeliana historicista. O marxismo juntava o anacronismo de postular essencialismo causal com uma mística de profecia histórica. Tudo isso foi sugerido por Kelsen, numa crítica poderosa,

Sozialismus und Staat (*Socialismo e o Estado*, 1920). Os marxistas se equivocaram a respeito das relações entre Estado e sociedade de duas maneiras. Primeiro, reduziram o Estado à expressão de forças sociais, tornando assim um paradoxo a sua famosa reivindicação da abolição final do Estado. Em segundo lugar, os marxistas erravam ao afirmar que havia uma contradição (*Widerspruch*) entre o Estado e a sociedade. Pois a sociedade é para o Estado o que um conceito mais amplo é para um conceito mais estreito, como "mamífero" para "homem". O relacionamento, portanto, é de distinção e implicação, e não de contradição: é um *Gegensatz*, não um *Widerspruch*.

Kelsen também combateu as opiniões da direita antiliberal, notadamente os escritos do jurista renano Carl Schmitt (1888-1987). Schmitt descobriu uma coincidência entre o Estado e a sociedade. Na sua obra de 1931 *Der Hüter der Verfassung* (*O guardião da Constituição*), ele afirmou que, enquanto as instituições liberais do século XIX não se haviam alterado, a situação sociopolítica real fora profundamente modificada. Uma mudança principal consistia precisamente em que já não se podia discernir o que era político do que era social. A sociedade tornara-se Estado na medida em que o Estado moderno atuava crescentemente como uma agência econômica, um Estado previdenciário, uma fonte de cultura, e assim por diante. Do Estado absolutista dos séculos XVII e XVIII, e do "Estado neutro" do século seguinte, acontecera um salto, em política européia, para o "Estado total". Aos olhos de Schmitt, o Estado total, por sua vez, devia ser totalmente politizado, com poucos limites liberais constitucionais.¹⁸

Para Kelsen, em contraste, o Estado é e permanece sendo um grupo específico no interior da sociedade, a associação para o domínio (*Herrschaftsverband*). Mas, como o sistema *legal* de governo, o Estado reflete a natureza de uma ordem jurídica que, como o direito positivo, regula sua própria criação. O sistema jurídico como Estado denota um processo mediante o qual as normas se tornam

na vez mais concretas, terminando em instruções específicas emitidas por indivíduos autorizados (os agentes do Estado). Num artigo publicado em 1922, na revista de Freud *Imago*, Kelsen valeu-se da psicologia de massa da psicanálise para salientar que Freud distinguia corretamente a massa primitiva, transitória, que seguia cegamente caudilhos (como a horda primitiva, em *Totem e tabu*, 1912), das massas artificiais, estáveis, que substituem o líder por um princípio abstrato. Para Kelsen, o Estado pressupõe a segunda espécie, *institucional*, de massa e corresponde à especificação inteiramente normativa de seu princípio diretor.

A *nomogênese* — o processo de formação de normas — é crucial para Kelsen. Em 1920, o mesmo ano em que primeiro publicou *Sozialismus und Staat*, ele editou um clássico entre as modernas exposições com respeito à democracia: *Von Wesen und Wert der Demokratie* (*Da essência e do valor da democracia*). A democracia, segundo Kelsen, é uma espécie particular de nomogênese: remontando à distinção kantiana entre autonomia e heteronomia, Kelsen destacou a forma pela qual as constituições regulam a produção de normas num dado Estado ou sistema jurídico. Quando o destinatário de tais normas não toma parte em sua elaboração, o sistema é heterônomo. Quando toma, o sistema é autônomo. Politicamente, a heteronomia significa autocracia, e a autonomia, democracia. A democracia, na medida em que implica o princípio de autogoverno, é um processo de nomogênese autônoma.

Na década de 1920, Kelsen também deixou claro que a democracia liberal é fruto de uma visão relativista. O pluralismo político implica um pouco de reconhecimento de perspectivismo, de crenças menos que absolutas, argumentou. A democracia pluralista é a ordem social adequada a uma cultura marcada pelo que Weber celebradamente chamou de “o politeísmo de valores”. Assim Kelsen — o liberal de esquerda nos turbulentos anos de Weimar — acrescentou um argumento epistemológico à sua esclarecida defesa jurídica do Estado democrático.¹⁹

Woodrow Wilson (1856–1924) não é um nome normalmente incluído em enciclopédias do pensamento político, mas modificou a índole do liberalismo americano. Os pais fundadores haviam compreendido o contrato social republicano como um meio de resolver ou harmonizar moderados conflitos de interesses. Pode-se dizer que Wilson foi o primeiro grande líder americano que se tornou insatisfeito com esse ideal sensato de consenso utilitário. Como um acadêmico proeminente, ele introduziu na política americana o que a ideologia de *campus* tanto estimaria meio século mais tarde: a ética da convicção, a política do princípio. Seu sonho de democracia de liderança abriu caminho para o reformismo patricio do segundo Roosevelt.

O programa real de Wilson, “A nova liberdade”, que foi formulado com a ajuda do juiz Louis Brandeis e conquistou para Wilson a Casa Branca em 1912, evitou atacar o capitalismo, concentrando seu fogo nos grandes trusts. Wilson fustigou os “interesses especiais” do grande negócio e prometeu leis que favorecessem os homens em ascensão contra aqueles que já estavam em cima — uma ótima reprise política do Sonho Americano, sem a aspereza do conflito de classes que ainda estava presente no movimento populista. Mesmo o utopismo de sua posição internacional na Conferência de Paz em Versalhes era coerente com o tradicionalismo, de última instância, de suas opiniões políticas: pois como Richard Hofstadter divisou, exatamente como a esperança wilsoniana de competição sem monopólio retrocedeu ao capitalismo de meados do século, seu pacifismo depois de 1918 objetivava restaurar o equilíbrio mundial de poder rompido pela guerra.²⁰

Num plano estritamente teórico, a variação esquerdista no liberalismo americano deve mais a um outro acadêmico contemporâneo, John Dewey (1859–1952). Pedagogo ilustre, Dewey mudou-se para a recém-fundada Universidade de Chicago quando tinha trinta e poucos anos, e instalou ali sua famosa Escola Laboratório. No início do século, foi para Colúmbia. Ele era um pragmatista de

ensaiado e erro, para quem o objetivo era mais o aperfeiçoamento do que a perfeição, e um crítico eloquente, embora algumas vezes fútil, do afastamento da filosofia com relação ao mundo ativo. Transformou o namoro ocasional do liberalismo clássico (como o de Mill) com princípios socialistas numa simpatia mais forte. Seus livros, notadamente *Democracy and Education* (1916) e *Freedom and Culture* (1939), ajudaram esquerdistas como Sidney Hook a se livrarem do dogma marxista sem abandonar inclinações socialistas.

A teoria do impulso em *Human Nature and Conduct* (1922), um tratado sobre psicologia social, foi o auge do pragmatismo de Dewey. Para Dewey, a verdade é a eficácia. Toda realidade é relativa ao homem, e todos os fins humanos são iminentes, com nenhum fim além e nenhum absoluto. Dewey esboçou o seu pragmatismo como um “instrumentalismo” para dar ênfase a que o comportamento e o conhecimento não passam de instrumentos de adaptação à experiência, e de transformação dela. Ler Hegel ensinou-lhe um sentido de inter-relação e também uma visão altamente dinâmica da realidade. Dewey partiu para desaliar a “tradição clássica” de Platão à síndrome moderna do empirismo e utilitarismo. A tradição clássica pressupunha que o universo era essencialmente fixo e imutável, enquanto, em matéria de conhecimento, dava primazia à contemplação individual. Contudo, para Dewey o “criticismo”, significando a aplicação do sentido de adaptação a problemas de comportamento, consistiu num processo de investigação mediante o qual se escolhe a espécie de ação capaz de transformar uma situação perturbadora numa condição integrada. O criticismo é assim, preeminentemente, uma atividade social, um método sustentado de intercâmbio inteligente.²¹

A moral e a política são, portanto, tanto sociais quanto experimentais. O mais elevado bem humano é o crescimento de tal adaptação coletiva. A natureza humana é social desde o início, embora nem por isso menos individualizada. O livro de Dewey *Individualism Old and New*, de 1930, censurou a “cultura pecuniária”

da nossa época como uma “perversão” do individualismo perfectivo; assim, Dewey manteve o valor da individualidade enquanto rejeitava sua antítese à sociedade. É fácil distinguir o motivo por que, se a moral e a política são assim entendidas, a democracia liberal de um forte cunho espiritual reformista tornou-se, para Dewey, a ordem social mais legítima. O que Kelsen acabou por valorizar em nome do pluralismo dos valores, Dewey exaltou como um regime mais bem adaptado à realidade de mudança.

Em 1938, Dewey fez bom uso de seu saudável instrumentalismo numa curta polêmica com Trotsky. No começo daquele ano, o grande exilado soviético escreveu um ensaio intitulado “A moral deles e a nossa”. Era, entre outras coisas, uma defesa retardada da atitude muito criticada de Trotsky na rebelião de Kronstadt de 1921. Não há critérios morais, argumentou Trotsky, fora da história e independentes do homem social. A não ser no caso de manutenção da fidelidade a absolutos religiosos, extramundanos, deve-se reconhecer que a moralidade é um produto do desenvolvimento social. Mas isso não constitui licença para que se recorra a um maquiavelismo vulgar. Pelo contrário, nem *todo* fim é legítimo. Antes, ele próprio tem de ser justificado. Portanto, a conclusão do ensaio de Trotsky foi devotada a afirmar a superioridade do fim marxista – a libertação da humanidade.

Dewey aceitou o ponto de partida de Trotsky – a rejeição da ética absolutista, religiosa ou não. Em sua resposta, “Meios e fins”, publicada na mesma revista, *The New Internationalist*, Dewey salientou que o fim, no sentido das consequências, proporciona os únicos critérios para a moral. Mas se os meios são justificados na medida em que conduzem a fins apropriados, é por isso mesmo mais necessário examinar cada meio com muito cuidado para determinar inteiramente quais seriam as suas consequências. E fora exatamente isso que Trotsky deixara de fazer. Exaltando a luta de classes e mesmo o terror revolucionário como meio para a libertação humana, Trotsky *prejudicava* os meios de uma maneira aprio-

ética. Pois não havia razão por si só evidente para declarar que a luta de classes era o único meio de conseguir a melhora substancial da condição humana.²² A resposta de Dewey constituiu uma tranquila vitória lógica do pragmatismo sobre o dogma revolucionário.

Com a irrupção da guerra, a figura central no liberalismo de esquerda para o mundo de expressão inglesa não foi nem Dewey nem Kelsen, mas John Maynard Keynes (1883–1946). Não o filósofo-pedagogo, nem o jurista, mas o economista que reformulou a economia política tornou-se a principal referência do liberalismo reconstruído. Em seus *Essays in Persuasion* (1931), Keynes escreveu que “o problema político da humanidade consiste em combinar três coisas: eficiência econômica, justiça social e liberdade individual”. O último princípio mostra a força de sobrevivência das preocupações de Mill, mesmo depois de meio século de especificações sociais-liberais. O segundo apenas provava que os novos liberais da Depressão não abandonariam as inquietações humanas, humanitárias e humanísticas da geração Hobhouse-Duguit-Dewey (os mestres sociais-liberais que haviam nascido por volta de 1860). Mas o primeiro elemento — eficiência econômica — foi uma lição amarga extraída dos traumas da guerra e da depressão mundiais.

Keynes deu ao liberalismo ortodoxo o golpe de morte com seu livro *The End of Laissez-faire*, de 1926. Mas já em 1919, como primeiro representante do Tesouro britânico na Conferência de Paz de Paris, ele discordara radicalmente da política aliada de sobrecarregar a Alemanha; afirmou em *The Economic Consequences of the Peace* que o capitalismo vitoriano fora apenas um caso especial, sendo o capitalismo normalmente frágil e instável. Em meados da década de 1920, Keynes compreendeu que o poder leninista estava historicamente decidido a destruir o capitalismo (a despeito das táticas de compromisso da NEP) e que o fascismo sacrificava a democracia para salvar a sociedade capitalista. Restava uma terceira opção, que era salvar a democracia renovando o capitalismo. Esta veio a ser conhecida e praticada como “keynesianismo”.

O revisionismo econômico de Keynes brotava de algo mais amplo que considerações econômicas e políticas: era profundamente vinculado a uma revolução na moral. John Maynard pertencia a uma brilhante geração de eruditos de Cambridge (foi aluno do grande economista Marshall e de A. C. Pigou) determinados a ingressar numa ousada negação da moral vitoriana. Consideravam-se “imoralistas” e inspiraram o assim chamado grupo de Bloomsbury, o círculo literário londrino de Virginia Woolf e E. M. Foster.

Na aurora do século, em Cambridge, o filósofo G. E. Moore (1873–1958) solapara a ética tradicional. Em seu influente livro *Principia ethica* (1903), Moore afirmou que não há definição que se adapte ao “bem” a não ser diversas formas de “falácia naturalística”. Sugeriu então que se podem fruir delícias em “determinados estados de consciência... como os prazeres das relações humanas e o gozo de belos objetos”. Como logo reparou o companheiro de Keynes, Lytton Strachey, isso lançou fora a ética clássica e o cristianismo, juntamente com Kant, Mill, Spencer e Bradley, sem nada dizer da moralidade convencional em matéria de sexo.²³ Como Strachey, o jovem Keynes não estava acima de situar “os prazeres das relações humanas” em aventuras homossexuais. Numa total relação contra o *ethos* vitoriano, eles atribuíram uma importância menor ao comportamento e exaltaram exatamente o que os seus antepassados ascéticos, filisteus, que haviam sido severos dissidentes, protestantes, obedientemente evitaram: relacionamentos pessoais e experiências estéticas. O avô de Virginia Woolf, *sir* James Stephen, fora um típico vitoriano: dizia-se que certa vez provara um charuto e o achara tão delicioso que nunca fumou outros. Os imoralistas de Cambridge e Bloomsbury passaram a entregar-se furiosamente a prazeres pecaminosos.

Os contemporâneos socialistas de Keynes, os Fabianos como os Webbs e George Bernard Shaw, culpavam o capitalismo pelos males sociais. Keynes apontava para eles uma causa psicocultural,

a ética puritana. Sua *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda* (1936) tratou do problema do desemprego subvertendo a doutrina econômica. Keynes basicamente aceitou a microeconomia de Marshall, mas complementou a microeconomia — teoria do valor ou de preço — com um novo grau de atenção a níveis gerais de renda, produção e emprego. Influenciado pela idéia de Marshall de que explicando crescimentos e crises a análise econômica tem de ser separada de outras áreas da economia, Keynes viu no nível de receita, enquanto variável dependente, o problema crucial. Desafiando a equalização convencional de poupança com investimento, mostrou que a poupança, além de ser com frequência menos importante para o investimento do que o crédito, podia exceder a necessidade de investimento.

No cerne da economia clássica estava a Lei de Say, que afirmava que a oferta cria a sua própria demanda. Tradução: toda receita é gasta; o dinheiro não gasto em bens de consumo é poupado mas não entesourado, já que nenhum proprietário racional de poupanças desejaria manter um saldo que não produzisse receita. Keynes, no entanto, mostrou que em algumas circunstâncias o dinheiro é entesourado, se não por outro motivo, por não constituir apenas um meio de troca, mas também uma soma de valor para propósitos especulativos (um meio de adquirir bens no futuro). Assim, deixada a si mesma, a taxa de poupança não significaria alto investimento, acarretando a redução do desemprego. Por conseguinte, Keynes propôs “a eutanásia do capitalista” e “uma socialização um tanto abrangente do investimento”, como a resposta criativa do capitalismo à insistência socialista na socialização da produção. Como foi observado, a prescrição de Keynes residia em que o Estado controlasse os gastos e a demanda, em vez de controlar a propriedade e a oferta. Além disso, a concentração na demanda agregada muito fazia para desarmar a luta de classes, já que uma demanda forte levaria a um tempo a altos lucros e ao pleno emprego, com salários crescentes.

O diagnóstico de Keynes foi, com efeito, muito britânico. As singularidades da situação — o papel chave desempenhado pelo dinheiro, a quase-ausência de investimentos e de acumulação de capital — eram traços britânicos. Já foi dito que, embora Keynes gostasse de pensar em si mesmo como o coveiro que enterrara a economia ricardiana, ele estava apenas adaptando-a. O que Ricardo tinha principalmente feito fora analisar como o resultado da rivalidade entre latifundiários e industriais determina a taxa de acumulação de capital. Keynes, hostil à City*, substituiu o latifundiário pelo financista e se concentrou no nível de emprego, em vez de fazê-lo na taxa de acumulação.²⁴

Mas o keynesianismo projetou a análise de curto prazo de Keynes (sua teoria era defeituosa no que diz respeito a ciclos comerciais e retardamentos) numa receita de longo prazo para crescimento e desenvolvimento, apoiando-se em pressupostos duvidosos quanto à demanda e ao consumo. O próprio Keynes superestimou a racionalidade de políticas econômicas adotadas por governos democráticos — ele ignorou, numa palavra, o que Samuel Brittan chamou graficamente de “as consequências econômicas da democracia”, as múltiplas distorções acarretadas por pressões de grupos de interesses capazes de fazer prevalecer, ou de bloquear, o mercado político democrático.²⁵ Keynes não quis que o governo invadisse a esfera microeconômica. Mas tal ocorreu, muitas vezes em nome do próprio Keynes, atuando o governo diretamente sobre salários e preços. Keynes procurou a origem das baixas nos instintos entesouradores de uma classe de “capitalistas”. Contudo, Milton Friedman, escrutinando a história monetária dos Estados Unidos, entre a vitória sobre os Confederados e os anos de Eisenhower, descobriu que a instabilidade decorrera principalmente de inconstâncias no *suprimento* de dinheiro — e, portanto, do comportamento governamental mais do que qualquer outra coisa.

(*) A parte de Londres onde se estabeleceu a comunidade de negócios. (N. do T.)

O paradoxo de Keynes consiste no seguinte: embora tivessem obtido lucros fabulosos, os capitalistas vitorianos haviam preferido investir a consumir; e quando os trabalhadores atravessaram a maior miséria, obedeceram ao invés de se revoltarem. Nada disso subsiste, via de regra, no capitalismo moderno, pós-keynesiano. Já não há mais autodomínio. Hoje em dia, o próprio setor público, com seus exércitos burocráticos, “cabala” para conseguir maiores gastos governamentais, alimentando ainda mais a “crise fiscal do Estado”. Ironicamente, as receitas de Keynes, o antipuritano, só funcionaram enquanto a ética puritana – a saber, ascetismo e abstenção – se manteve como força viva na sociedade capitalista.

Karl Popper e uns poucos moralistas liberais do após-guerra

Tecnicamente, *sir* Karl Popper (nascido em 1902) não é um filósofo político, mas um crítico severo de filosofias políticas associadas a uma crença particular – *historicismo*. O historicismo pode ser, *grosso modo*, descrito como a teoria da lógica, ou significado global, da história. Popper, no entanto, o define como uma abordagem da ciência social com a finalidade de *predição*. Tal abordagem é para ele intelectualmente insustentável e moralmente repugnante. A dedicatória de sua monografia *The Poverty of Historicism*, de 1957, reza: “Aos inumeráveis homens e mulheres de todos os credos ou nações ou raças que caíram vítimas da crença fascista ou comunista nas Inevitáveis Leis do Destino Histórico.” O próprio Popper, o brilhante filho de prósperos judeus luteranos de Viena, fora um membro independente do assim chamado Círculo de Viena de positivistas lógicos liderado por Moritz Schlick (1882-1936) e Rudolf Carnap (1891-1971), quando fugiu da Áustria pouco antes do *Anschluss* nazista. Passou a guerra na Nova Zelândia, já autor de um clássico da epistemologia moderna, *A lógica da pesquisa*

científica (1934), e então lecionou, desde 1945, na Escola de Economia e Ciência Política de Londres.

Em *The Poverty of Historicism*, como em sua prévia longa contribuição para a teoria social, *A sociedade aberta e seus inimigos* (1945), Popper tentou estabelecer um laço entre o historicismo e o totalitarismo. Ele viu o marxismo, em particular, como um historicismo econômico, proporcionando a cosmovisão para uma utopia totalitária. A idéia de Popper consistia em que os revolucionarismos totalitários do nosso século, a despeito de todas as suas pretensões à novidade radical, são no fundo monstros políticos fundados em raízes profundamente arcaicas. *A lógica da pesquisa científica* representou o racionalismo crítico como a disposição para expor-se, enfrentando o risco de *falsificação*. Diferentemente dos neopositivistas de Viena, Popper considerava a falseabilidade, e não a verificação, o critério do conhecimento científico.

A “sociedade aberta” é análoga, em matéria de sociedade, a essa onusada intelectual. É uma cultura livre pensante, altamente individualística, em que as pessoas se responsabilizam pelas decisões umas das outras. A sociedade aberta de Popper é, com efeito, uma versão mais individualística do “criticismo” de Dewey como uma forma de vida. O oposto da sociedade aberta é o *tribalismo*, os espaços sociais dominados por dogmas em vez de o serem pela experimentação científica. A projeção do espírito tribalista no pensamento alimenta crenças falsas como o historicismo, que Popper considera falso porque afirma leis gerais sobre um fenômeno – todo o processo histórico – que é singular por definição.

Na medida em que a crítica de Popper contém uma justificação de uma certa espécie de sociedade e de política, ela é, de forma patente, uma defesa consequencialista da democracia liberal – algo não muito distante da posição de Mill em *On Liberty*. Lutando contra “soluções finais”, totalitárias, Popper preconizou “remendar socialmente aqui e ali”. Mas é inequívoca a inclinação reformista da política de Popper, mesmo se seu tom cauteloso transmite uma

ou duas notas de prudência desiludida. Assim, ele fala constantemente da necessidade de que se elimine a miséria, em vez de se procurar em vão elevar a felicidade ao máximo. Seu minimalismo é humanitário, o que frustra o escopo generoso da democracia benthamita. Mas, de fato, a cautela de Popper é mais epistemológica do que social. Nada há na essência da sociedade aberta que impeça uma ampla reforma social, desde que se proceda com consciência clara do custo-benefício. A observação sarcástica e muito citada de que Popper é um revolucionário em ciência mas um tímido reformista em sociedade parece-me desprovida de fundamento.

No entanto, é verdade que Popper mantém sua idéia de democracia demasiado próxima de uma noção estreitamente procedimental, não diferente da famosa redefinição de Joseph Schumpeter (a democracia é menos um método de autogoverno do que uma luta competitiva pelo voto do povo). A democracia de Popper é, acima de tudo, um meio para mudar o poder sem violência. E exatamente como deveríamos tentar reduzir a miséria ao mínimo de preferência a elevar a felicidade ao máximo, nos cumpriria perguntar, não como podemos arranjar bons governantes, mas de que maneira minimizar os prejuízos que eles nos podem causar. Popper também ressaltou o “paradoxo da democracia” — o fato de que a democracia pode suicidar-se votando na tirania, como ocorreu no fim melancólico da República de Weimar.

Popper permanece principalmente um epistemologista, um teórico da ciência (nos seus últimos escritos, como *Conhecimento objetivo*, 1972) da evolução, a um tempo natural e humana. Sua obra pouco tem a oferecer no que diz respeito a uma análise da estrutura da política ou da natureza da autoridade. Alguns críticos salientaram que a sua analogia científica é fraca para tratar de problemas sociais, já que questões dessa natureza, diferentemente de indagações científicas, não existem, via de regra, em isolamento e, portanto, com elas não se pode lidar com um espírito de desprendida objetividade.²⁶ Também se pode criticar o âmago da posição

de Popper, as suas afirmações quanto ao historicismo e o totalitarismo. Foi exatamente o que fez lorde Quinton. Reavaliando os três principais inimigos da sociedade aberta nos termos de Popper — Platão, Hegel e Marx —, Quinton acha que nenhum deles foi totalitário (o máximo que se pode dizer é que Platão e Hegel foram autoritários); que Platão foi apenas muito marginalmente um historicista; e que, embora Hegel fosse definitivamente um autoritário, seu autoritarismo não decorre do seu historicismo.²⁷ Tudo isso me parece muito bem observado.

No mesmo ano em que Popper publicou *A sociedade aberta* (1945), também foi publicado *A revolução dos bichos*, a primeira fábula política escrita por George Orwell (1903–1950), o pseudônimo de Eric Blair. Contava a história de uma revolução de bons animais que é bestialmente traída por porcos stalinistas. Embora tenha atingido um público maior com esse livro, Orwell vinha polemizando com a esquerda — e no interior dela — por quase uma década.

Nascido na Índia no que chamou “a classe média alta mais baixa” — ou seja, a classe média alta sem dinheiro —, Orwell tinha uma educação etoniana, mas não logrou ingressar no mundo de Oxbridge. Foi policial na Birmânia até 1927, o que só o tornou antiimperialista. Depois disso, levou a vida de um escritor autônomo com poucos fundos, fazendo trabalhos subalternos e, uma e outra vez, convivendo com vagabundos, inclusive com uma passagem por uma favela parisiense. O livro que reproduz essas experiências, *Na pior, em Paris e em Londres* (1933), mostrou seu gênio para o jornalismo de ficção e para a apreensão moral de apertos sociais. Em *A caminho de Wigan* (1937) ele descreve a desgraça do desemprego e anuncia que se convertera ao socialismo (entre a Birmânia e seus anos de marginalidade, ele se qualificara de *tory* anarquista). Então, Orwell foi para a guerra civil da Espanha, do lado republicano. Voltou com um livro — *Homage to Catalonia* (1938) — que desafiou abertamente a tentativa stalinista de dominar a esquerda. Durante a Segunda Guerra Mundial, manteve a posição esquerdista.

ta independente, ajudando Aneurin Bevan a editar *Tribune*. Em *The Lion and the Unicorn*, exaltou uma tradição radical de patriotismo, agarrando com sofreguidão a oportunidade de roubar a *Union Jack* das mãos conservadoras e imperialistas.

Mas a fama mundial de Orwell vem de que ele desvendou a hipocrisia comunista. Sua segunda ficção política, *Mil novecentos e oitenta e quatro* (1949), tornou-se a moderna distopia clássica, o conto perfeito para que as pessoas se acautelem contra as tendências totalitárias que funcionavam em nome do redencionismo comunista. Particularmente, o que Orwell fez para desmitificar a “Novilíngua”* – a descarada desonestidade intelectual embrulhada nas “nobres mentiras” do partido – é coisa de que não se pode esquecer, uma maravilhosa proeza da *Ideologiekritik*. E seus ensaios retomaram muitos temas liberais: censura, violência, linguagem ofuscante.

Orwell acreditava que era da maior importância “destruir o mito soviético”. Será que isso fazia dele um liberal? Temos aqui um problema de autodefinição. O Orwell maduro sempre pensou em si mesmo como um socialista democrata, nestes mesmos termos. As suas opiniões eram muito apresentadas com a repugnância que D. H. Lawrence sentia pela civilização industrial moderna, certamente um grave desvio da cosmovisão da principal corrente do liberalismo. Por outro lado, Orwell nunca alimentou inclinações tradicionalistas. Durante toda a sua vida, escreveu como um “libertário igualitário”, muito mais próximo do liberalismo popular de William Cobbett do que de qualquer coisa pertencente seja ao *ethos* patricio conservador ou *whig* seja ao novo elitismo tecnocrático dos Fabianos. Ele foi, acima de tudo e sempre, um crítico mordaz de todos os elitismos – inclusive, é claro, o elitismo dos intelectuais radicais.²⁸

(*) “Novilíngua”: apelido dado por Orwell à linguagem criada pelo Estado totalitário de *Mil novecentos e oitenta e quatro*.

Num aspecto básico, Orwell foi muito um liberal: seu amor pelo individualismo desenfreado. Em *Inside the Whale* (1941), ele escreveu que o romance é praticamente uma forma protestante de arte, porque é o produto do indivíduo autônomo. Foi de tal posição – um valor central partilhado por Locke e Mill, Hobhouse e Keynes – que a prosa cristalina de Orwell exibiu sua crítica moral irresistível da ideocracia socialista. O socialista típico, escreveu ele, é “um homenzinho empertigado com um trabalho de executivo”, usualmente abastémio e vegetariano. É claro que não se tratava de sugerir que o farisaísmo é endêmico aos socialistas, mas de mostrar o quanto pode ser pedante a mentalidade de alguns autodesignados salvadores da humanidade. Previsivelmente, vários entre eles tentaram rebaixar o Orwell maduro como um praticante preconceituoso da guerra fria e um burguês decadente – e essa espécie de exercício veio à tona de maneira oportunística em *Mil novecentos e oitenta e quatro*.²⁹ Talvez a melhor resposta a tais investidas de má-fé entre intelectuais *radical-chic* seja lembrar tranquilamente a inabalada popularidade de Orwell na Europa oriental. Orwell, afinal, não foi nenhum teórico, nem formalmente liberal – mas o liberalismo não pode dispensar a verve ética de seu libertarianismo.

Também cristalina foi grande parte da prosa do romancista, teatrólogo e ensaísta Albert Camus (1913–1960), a parilha francesa de Orwell como um moralista liberal menos no nome. Um “*pied noir*” (francês colonial do norte da África), Camus passou uma infância órfã de pai num bairro operário de Argel. Mas, durante a Ocupação, o brilhante jovem já estava escrevendo para o *Combat*, jornal da Resistência.

Em 1942, Camus publicou um longo ensaio, “O mito de Sísifo”, exortando o homem moderno, ateu, a enfrentar o desafio do absurdo. O cerne do absurdo era, é claro, a mortalidade, e Camus, por causa disso e de seu extraordinário romance *O estrangeiro* (1942), foi logo incluído entre os existencialistas. No entanto, seu existencialismo era menos como o de Sartre, que acentuava a

incessante embora fútil inquietação da consciência humana, do que um regresso à moral pagã. Camus exaltou o Sul, o espírito do Mediterrâneo: lucidez e sensualidade, um sentimento de tragédia e um gosto pela medida. “Nenhum homem é um hipócrita em seus prazeres”, escreveu em seu último, póstumo romance, *A queda* (1956). A morte e o sol – tal foi a arena existencial de Camus. Em 1957, aos 44 anos, ele se tornou o mais jovem ganhador do Prêmio Nobel desde Kipling.

Na década de 1950, no que ele próprio chamou de seu segundo ciclo, o moralista que havia nele, não diferentemente de Orwell, travou uma polêmica contra o marxismo, que era então a maré alta do mundo intelectual francês. Camus dividiu o historicismo marxista como um alibi, uma fuga pseudocientífica da carga da liberdade. Em *L'homme révolté* (1951), seu segundo ensaio de maior importância, Camus declarou, contra Nietzsche, que Platão estivera certo. Pois a história não tem consciência, e conseqüentemente temos de olhar para outra parte, desde que queiramos encontrar critérios para a humanidade de nossos atos e instituições. Os stalinistas e os existencialistas sartrianos pareciam-lhe todos prisioneiros da história – o que o levou a uma amarga polêmica com o grupo de *Les Temps Modernes*, a muito prestigiada revista de Sartre. A brecha foi logo alargada pelo impacto da tragédia argelina. Sartre e seus seguidores apoiaram o anticolonialismo integral de escritores como Franz Fanon (1925–1961); Camus, dilacerado entre “a justiça e sua mãe”, fidelidade pessoal e princípio democrático, acabou por escolher um silêncio farisaicamente condenado pela esquerda parisiense.

Camus reconheceu com prazer o papel desempenhado por Marx no despertar de nossa má consciência social. Mas avisou que nenhuma verdadeira dialética jamais podia afirmar, seja um fim da história, seja um fim para a história. O idealismo revolucionário levava a *slogans* e, portanto, ao Terror, indiferente ao sofrimento humano. Era melhor ter *revolta* do que revolução: o esforço nítido

e lúcido para dizer não ao absurdo da vida e aos males da sociedade. Era isso o que recomendava o “pensamento solar”, em vez da neblina da fé revolucionária. Octavio Paz, o grande escritor mexicano, resumiu e enriqueceu mais tarde essa antítese entre o historicismo da revolução e a ética “presentista” da revolta. Camus era verdadeiramente semelhante a Orwell em seu anseio por uma posição independente de esquerda e, acima de tudo, em seu dom de penetrar a retórica da revolução. Em sua notável peça *Les justes*, de 1950, os revolucionários são personagens burguesas que não buscam tanto a justiça como a autojustificação. Ainda necessitamos dessa espécie de realismo moral.³⁰

O mundo latino, nas décadas do após-guerra, contou com pelo menos mais um notável moralista liberal: Salvador de Madariaga (1886–1978). Muito mais velho que Camus e mesmo Orwell, Madariaga foi um prolífico homem de letras espanhol que contribuiu para o estabelecimento da Liga das Nações. Republicano moderado, publicou em 1937 um ensaio político, *Anarquia ou hierarquia*, que continha a sabedoria histórica de um liberal conservador decepcionado. Em tempos europeus mais antigos, pensou Madariaga, o Estado fora como uma planta. Mas o Estado moderno, filho das revoluções inglesa, americana e francesa, fundava-se no princípio do contrato. O problema consistia em que a democracia, para ser estável, necessitava ser orgânica: não apenas a soma de opiniões passageiras, mas o fruto maduro do convívio. Quanto a plebiscitos, estes eram errados porque dependem da massa, e não da nação orgânica – e também porque, sem dúvida, o liberal *don* Salvador estava horrorizado com o abuso dos plebiscitos em mãos fascistas. O testamento político de Madariaga foi *De la angustia a la libertad* (1955). O livro criticava a excessiva confiança do liberalismo vitoriano na harmonia natural e final dos egoísmos individuais. As Erínias fascistas e os flageladores comunistas aproveitaram-se do vácuo resultante. Portanto, dever-se-ia abandonar o sufrágio universal e construir em seu lugar um

lederalismo geral, uma pirâmide de associações locais e industriais. Era novamente o organicismo, num estado de ânimo um tanto melancólico.

O moralista liberal da Grã-Bretanha não era nascido no país. Sir Isaiah Berlin, professor em Oxford, nascido em 1909, provém de uma família judia de Riga, que se instalou na Inglaterra em consequência da Revolução Russa. Nos anos da guerra, serviu na Embaixada britânica em Washington, de onde seus relatórios chamaram a atenção de ninguém menos que Churchill. Em 1946, servindo em Moscou, abandonou as relações exteriores para passar a uma vida acadêmica prolongada e distinta no *All Souls College*. Sua obra no terreno da história das idéias, especialmente sobre pensadores como Marx, Vico, Herder e Herzen, é uma realização singular. Berlin ajudou a resgatar a filosofia de Oxford do bizantinismo da análise lingüística; não receou formular novamente algumas grandes questões “metafísicas”.

Em 1953, Berlin pronunciou uma famosa conferência sobre a inevitabilidade histórica.³¹ A tônica de seu ataque não diferia muito da posição anti-historicista de Popper: parecia-lhe enganosamente a busca de leis que possibilitassem a predição em história, e a crença num destino histórico resultava numa atrofia do sentimento de responsabilidade. Enquanto Popper salientara os defeitos epistemológicos do historicismo, Berlin — escrevendo poucos anos antes da publicação de *The Poverty of Historicism* — acentuou o lado moral do problema. Sua mais bem conhecida contribuição à teoria política é uma outra conferência, “Dois conceitos de liberdade” (1958), que codificou para os países anglo-saxões a distinção entre liberdade *negativa* e (liberdade) *positiva*, ou liberdade *de* e liberdade *para*.³² Como vimos no capítulo 1, Berlin igualou a liberdade negativa à ausência de constrangimento, e a liberdade positiva à procura de fins racionais — o que, em sua opinião, abre o caminho para outra igualização decisiva, a da liberdade com a razão.

Berlin afirmou que, de Platão a Marx, prevaleceu no pensamento ocidental a idéia do universo como um todo inteligível governado por um só princípio, com a implicação de que cumpria ao homem ordenar sua vida, social e pessoal, de acordo com essa estrutura cósmica unitária. Berlin questionou intencionalmente tal objetivismo em matéria de valores. Como Weber, ele pensava que os significados de última instância não estão ali, nas coisas; eles são dados — ou impostos — pelo homem ao mundo. Além disso, o universo é irremediavelmente plural; daí o segundo erro da tradição filosófica ocidental — seu *monismo*. Rejeitando esse monismo moral ligado a uma hierarquia de valores, Berlin preferiu aprofundar-se em Maquiavel, que enfrentara a impossibilidade de conciliar a ética pagã da *virtù* e *fortuna* com a moral cristã da transcendência. É inevitável o pluralismo de valores, insistiu Berlin — e, em consequência, também o são o conflito e a escolha. Na sua opinião, o que dificulta as concepções de “liberdade positiva” é que, tentando reformular todos os valores como aspectos de uma dada “liberdade racional”, elas recaem no monismo moral — e muitas vezes, em seu nome, em práticas autoritárias, por mais nobre que seja o seu objetivo original.

Berlin é um libertário eloquente. Como Popper, Orwell e Camus, pouco tem a dizer sobre o lado institucional da liberdade. Vista numa perspectiva histórica, a liberdade positiva no sentido geral de liberdade *para* merece um julgamento mais bondoso do que o que lhe dispensa Berlin. Para sir Isaiah, a longa, maciça “busca moderna da felicidade” é, no fundo, “um anseio por *status* e reconhecimento” distinto de (embora não sem relação com) qualquer das duas liberdades. Ainda assim, quem negaria que a conquista de crescentes intitamentos, a multiplicação das oportunidades de vida, e o cerceamento de laços tribais e tradicionais foram amplamente experimentados por milhões como uma fruição da liberdade? Na prática histórica, a fome de consideração é quase inseparável do senso de realização pessoal e do sentimento de

livrar-se de grilhões.³³ Se assim é, há uma explicação sociológica da liberdade que desafia a antítese de Berlin.

De modo assaz interessante, a obra mais notável de ética liberal desde Rawls, o recente livro de Joseph Raz *The Morality of Freedom* (1987), reafirma o pluralismo de valores, salientando a incomensurabilidade do valor tão enfatizada por Berlin. Contudo, o tratado de Raz, num passo muito pouco berliniano, combina a aprovação do pluralismo de valores com uma convincente defesa da autonomia, da liberdade *positiva*. Raz considera preciosa a autonomia, porque muitos diferentes modos de vida são dignos de viver, como Mill e Berlin, profundos admiradores da variedade humana, sabiam. A singular contribuição de Raz a essa escola de pensamento moral consiste em separar o elogio da variedade fundada na autonomia de uma visão demasiado individualística das competências e realizações humanas, e em amputar a defesa da liberdade civil de suas premissas utilitaristas millianas. Para o historiador de idéias, a obra de Raz torce de forma irônica as idéias mais caras a Berlin. O que Berlin manteve bem separado — pluralismo de valores e liberdades positivas — Raz engenhosamente uniu.³⁴

Neoliberalismo como neoliberalismo: de Mises a Hayek, e a teoria da escolha pública

Segundo Walther Rathenau, o fim da velha Europa em 1914-1918 significou que, desde então, “a economia tornou-se o destino”.³⁵ Nos anos de entre guerras, havia duas principais reações à ameaça de hegemonia institucional econômica: uma era o socialismo estatal, que tentou pôr termo à “anarquia da produção”, e a outra era o fascismo, uma tentativa de atrelar o capitalismo ao fascínio do nacionalismo ou racismo. Contudo, a longo prazo, prevaleceu a economia. Meio século depois da ascensão das autocracias de Hitler e de Stalin, os Estados conquistadores ou pereceram ou se deram

claramente pior do que Estados *comerciantes*.³⁶ É claro que a política prossegue, mas não detém o impulso autônomo das forças econômicas.

Os primeiros desafios teóricos à reação antieconômica partiram de um austríaco, Ludwig von Mises (1881-1973). Seu livro de 1922 *Die Gemeinwirtschaft* (*A economia comunal*; traduzido como *Socialism*) forneceu munição essencial contra os modismos que favoreciam uma super-regulamentação da economia. Mises foi atraído para a economia pelas obras de Carl Menger (1840-1921), fundador, juntamente com Jevons, Walras e Marshall, da escola neoclássica. O jovem Mises participou do seminário *antebellum* de Eugen von Bohm-Bawerk, um formidável crítico de Marx. O capítulo central do *Socialism* de Mises consistia numa crítica feroz à utopia socialista do cálculo econômico, deixando de lado o mercado. Em 1927, Mises publicou um volume intitulado em alemão *Liberalismus*, mas cuja essência é mais bem transmitida pela tradução inglesa: *Liberalism in the Classical Tradition*. Este era muito antagônico a Mill. Em seu erudito tratado sobre dinheiro, Mises cunhou o termo *catalítico* para denotar fenômenos de câmbio — a alma do mercado.

Discípulo de Mises, Friedrich August von Hayek (nascido em 1899) transformou o catalítico numa visão do mundo. Mas Hayek ultrapassou explicitamente Mises sublinhando (em seu prefácio a *Socialism*) que não foram “penetrações racionais em seus benefícios gerais que levaram à difusão da economia de mercado”. Isso é Hayek autêntico: como Adam Ferguson e Adam Smith, ele pensa que o progresso decorre das ações do homem, mas não do desígnio do homem.

Nascido em Viena, Hayek alçou-se a uma cátedra na Escola de Economia de Londres em 1931, seguindo dali para Chicago em 1950, e finalmente para Freiburg em 1960. Em 1974, já aposentado, foi agraciado com o Prêmio Nobel de Economia. Seu livro *Pure Theory of Capital* (1941) refletiu o estado de espírito antiequediano

da economia da Escola de Economia de Londres (onde, de forma bastante curiosa, a ciência política na época estava sob a influência esquerdista de Laski). Em 1944, Hayek, nadando contra a corrente, publicou *O caminho da servidão*, no qual acusou o planejamento e o Estado providenciário de levarem à tirania. Keynes declarou-se "simpático em termos gerais" aos sentimentos que animavam o livro, o que apenas demonstra quão pouco ele se tinha afastado do credo liberal. Mas o prognóstico de Hayek era obviamente muito exagerado. Ironicamente, suas próprias críticas ulteriores à democracia podem ser interpretadas como refutação da tese de *O caminho*. Se a democracia desimpedida, como ele pensa agora, milita contra o mercado, pelo menos ela obviamente sobrevive em vez de perecer durante o prolongado crescimento do Estado social.

O livro completo de Hayek sobre teoria política foi publicado em 1960 com o título *Os fundamentos da liberdade*. Um tratado na forma clássica, ele desafiou abertamente a interdição analítica da filosofia política. Enquadrou o mercado e o progresso numa moldura evolucionista. Hayek partiu para apresentar o mercado como um sistema sem rival de informação: preços, salários, lucros altos e baixos são mecanismos que distribuem informação entre agentes econômicos de outra forma incapazes de saber, já que a massa colossal de fatos economicamente significantes está fadada a escapar-lhes. A intervenção do Estado é má porque faz com que a rede de informações do sistema de preços emita sinais enganadores, além de reduzir o escopo da experimentação econômica. Quanto ao progresso, este ocorre através de uma miríade de tentativas e erros feitos pelos seres humanos, pois a evolução social procede mediante "a seleção por imitação de instituições e hábitos bem-sucedidos".³⁷ Generalizando seu discernimento do papel do mercado, Hayek sustentou que os problemas humanos como um todo são demasiado complexos e mutáveis para serem dominados de forma "construtivista" pelo intelecto humano. Tal racionalismo é

um grande erro, embora tenha sido fomentado desde a Revolução Francesa por tantos programas para a sociedade perfeita. Como o conservador liberal Michael Oakeshott, seu contemporâneo na Escola de Londres,³⁸ Hayek colocou o *cosmos*, ou ordem criativa, espontânea, muito acima da *táxis* — o arranjo intencional das utopias racionalistas.

Na década de 1970, Hayek fortaleceu essas opiniões numa esplêndida trilogia, *Law, Legislation and Liberty* (1973-1979), "uma nova exposição dos princípios liberais de justiça e economia política". A summa de Hayek contém muitas coisas boas, inclusive um ataque fascinante a Kelsen a respeito do conceito de justiça. Encerra uma reafirmação cordial do liberalismo. As duas únicas funções de um governo legítimo consistem, segundo Hayek, "em prover uma estrutura para o mercado, e prover serviços que o mercado não pode fornecer". Isso, aliás, mostra que Hayek, a despeito de todo o seu determinado abandono da "miragem da justiça social", não se limitou a retroceder a um puro favorecimento do *laissez-faire* ou ao Estado vigia noturno.

Law, Legislation and Liberty reafirmou também o que veio a ser conhecido como a tese da indivisibilidade da liberdade, graças a outra estrela de Chicago, o economista Milton Friedman (nascido em 1912). O que se afirma é que, a menos que se obtenha ou se mantenha a liberdade econômica, as outras liberdades — civil e política — se desvanecem. Em *Capitalismo e liberdade* (1962), Friedman argumentou que, dispersando-se o poder, o jogo do mercado equilibra concentrações de poder político. Ora, o Estado liberista evita por definição toda tendência de se colocar o poder econômico nas mãos políticas do Estado. A lição é clara: o liberalismo pode não ser uma condição suficiente, mas é certamente uma condição *necessária* de liberdade global — tal é a mensagem do grande expoente de Chicago.

Tive o privilégio de estar presente ao jantar do centésimo aniversário do *Reform Club*. (Em seus aposentos, seja dito de

passagem, lorde Beveridge traçou seu famoso relatório, a Magna Carta do Estado social britânico, algo de muito mais liberal em sua primeira concepção do que em sua condição atual.) A comissão de diretores de nossa venerável instituição, o lar social de Macaulay e Gladstone, teve a brilhante idéia de escolher como orador um membro notável, que estava, ele próprio, na realidade, celebrando 50 anos de participação no *Club*, naquele mesmo verão. Tratava-se, é claro, de F. A. Hayek, tão vivo como sempre aos 84 anos. Começou contando-nos quão grandes foram seus esforços intelectuais, em sua juventude em Viena, dedicados a libertar-se do fascínio de Marx e Freud.

De fato, o terceiro volume de *Law, Legislation and Liberty* termina com uma crítica do construtivismo do marxismo e do anarquismo latente do freudianismo. Com relação ao impacto deste último (a despeito das próprias dúvidas de Freud em ensaios mais tardios como *O mal-estar da civilização*), Hayek preocupa-se com a impensada ruína da repressão em nome da saúde psicológica, resultando em nossa época permissiva com “selvagens não-domesticados que se representam como alienados de alguma coisa que nunca aprenderam, e chegam mesmo a tomar a si a construção de uma ‘contracultura’”.³⁹ Na opinião de Hayek, para criar e manter uma ordem social susceptível de crescimento constante e de freqüente melhora, as pessoas não se devem apenas submeter a sacrifícios de instintos, mas têm também de abandonar “muitos sentimentos que eram alimento para o pequeno grupo”, tais como tendências inatas para agir em conjunto na busca de objetivos comuns. Pois a civilização, diz Hayek, é uma “sociedade abstrata”, que se apóia muito mais em normas aprendidas do que na busca de finalidades comuns. O funcionamento de sua melhor corporificação numa explicação evolucionista — o mercado — implica um respeito por normas, mas não qualquer solidariedade espontânea.⁴⁰

O significado macro-histórico disso destaca-se com grande clareza: deve-se entender o homem primitivo como *supersocializado*

— um camarada sociável, mas excessivamente gregário, por violento que seja ou fosse — e, como tal, inapto para a fria manipulação de normas que distinguem os membros da sociedade abstrata. Portanto, a marcha da civilização pressupõe, além do controle dos instintos, uma boa medida de distância de sentimentos “tribais”, de comunidade e “comunalidade” — em resumo, de *Gemeinschaftslust*.

Hayek é o ultra do liberismo entre os neoliberais pós-Keynes. Sua crítica contundente dos sonhos igualitários e seu repúdio quixotesco à democracia majoritária (substituída por uma versão condicionada, “demarquia”) são tidos geralmente na conta de fatores que o colocam na companhia de liberais conservadores. Contudo, Hayek não se considera um conservador. Um epílogo ao livro *Os fundamentos da liberdade* leva precisamente o título “Por que não sou um conservador”. O liberalismo, adverte Hayek, “não é contrário à evolução e mudança”, enquanto o conservadorismo tem demasiado apego à autoridade, sendo geralmente leniente em matéria de coerção e, muitas vezes, ignorante em economia, demasiado nostálgico e preferencialmente antidemocrático ao invés de antiestatista.

O último ponto tem um aspecto irônico, já que o próprio Hayek tornou-se na velhice menos que entusiasta quanto à democracia. Mas, tendo-se em vista todos os pontos, a fórmula de Hayek resume brilhantemente diferenças reais entre o liberalismo e suas alternativas. Elas tendem a enevoar-se por causa do costume (muito encorajado pela propaganda socialista) de ver o conservadorismo, o liberalismo e o socialismo como pontos que se sucedem numa linha. Não, diz Hayek, isso é uma ilusão óptica: a verdade conceitual nos obriga a vê-los de preferência como ângulos de um triângulo.⁴¹ Então, as discrepâncias entre conservadorismo e liberalismo tornam-se tão claras quanto as que separam o liberalismo do socialismo.

Como Samuel Brittan percebeu, há um abismo entre dois elementos no pensamento de Hayek. Um elemento é a valorização

liberal clássica de governo limitado, mercados livres e o governo da lei. O outro é uma mística burkiana, que afirma muitas vezes, mais do que prova, a sabedoria oculta de instituições há muito existentes. Ora, isso representa um problema de peso, pois, se em seu evolucionismo burkiano Hayek defende o progresso e o mercado porque possuem uma espécie de sabedoria inerente, com que fundamento pode-se negá-la às instituições há muito existentes que Hayek tanto detesta, como controle da renda, controle de preços e taxaço progressiva? Não poderia a abolição destas desequilibrar toda uma sociedade?⁴² Além disso, não será verdade que a maioria dos Estados providenciários *não* se fundaram com base em um planejamento abrangente e consciente? Em outras palavras, não são eles também o resultado de muitas evoluções imprevistas?

Estas são apenas umas poucas interrogações suscitadas pela cega confiança de Hayek na ciência da evolução como tradição. Se a evolução é uma tradição cósmica, tudo — mesmo o que embaraça o mercado e, portanto, solapa indiretamente a liberdade — pode ser abençoado por seu critério. Por outro lado, se evolução é *seleção*, por que todo o espalhafato a respeito de experimentos sociais que, segundo essa teoria, serão de qualquer forma abandonados? Não espanta que Hayek tenha sido duramente criticado por causa da contradição entre o seu fideísmo evolucionista e o papel que atribui à razão crítica.⁴³

Hayek é, naturalmente, um mantenedor do individualismo moral e, portanto, do pluralismo de valores. Ele acha que, exceto no que diz respeito a âmbitos bem delimitados, *não* há necessidade de acordo quanto a objetivos: “não pomos em vigor uma escala unitária de objetivos concretos”, escreveu ele, “nem tentamos garantir que alguma opinião particular sobre o que é mais e o que é menos importante governe toda a sociedade”.⁴⁴ Isso soa como Berlin — individualismo libertário em seu jogo favorito, a rejeição de grandes definições substanciais sobre o bem comum. Em vez disso, Hayek é partidário da *nomocracia*: aquilo de que necessitamos

são antes regras do jogo do que valores e objetivos partilhados. Quando todas as contas são feitas, a liberdade, para Hayek, é, no fundo, um instrumento de progresso; o mérito supremo do indivíduo “hayekiano” é contribuir (inconscientemente) para a evolução social. Essa opinião solapa o direito que assistiria a Hayek de ser um liberal na mesma liga que Locke e Humboldt.⁴⁵ O neoliberalismo, assim como o neo-evolucionismo, termina por minar o próprio âmago da ética liberal.

Na literatura liberista, muitas vezes encontramos grandes elogios a Hayek nos textos da assim chamada teoria da opção pública. O principal nome nesse contexto é James Buchanan, autor (com Gordon Tullock) de *The Calculus of Consent* (1962) e de *Cost and Choice* (1969). Como economista, a influência de Buchanan no renascimento liberista só perde a primazia para a de Milton Friedman. Sob a inspiração da obra sobre finanças públicas construída pelo economista escandinavo neoclássico Knut Wicksell (1851–1926), Buchanan concentrou-se na *política como troca*. Em *Liberty, Market and State*, uma seleção recente de seus escritos, Buchanan salientou o papel da escolha pública como uma “*perspectiva* sobre política que emerge de uma extensão-aplicação dos instrumentos e métodos do economista para empreender a divisão coletiva ou de não mercado”. O que resulta é uma penetração crucial nas causas dos fracassos governamentais (devido basicamente à tendência por parte de políticos eleitos e de burocracias parkinsonianas de criar déficits orçamentários), uma compreensão tão significativa para a ciência política quanto foi para a economia a teoria dos defeitos do mercado. Buchanan muitas vezes cita Hayek, mas ele é um liberista que não hesita em inventar “normas para um jogo justo”, inclusive uma visão sóbria de taxaço de transferências e educação pública como moderadores da desigualdade social.⁴⁶

Outras importantes obras liberistas incluem o trabalho de dois franceses, Henri Lepage (*Tomorrow, Capitalism*, 1978) e Guy Sorman (*La nouvelle richesse des nations*, 1987), como também a excelente

obra do sociólogo Peter Berger, *The Capitalist Revolution – Fifty Propositions about Prosperity, Equality and Liberty*, de 1986. O discípulo americano de Mises, Murray Rothbard (*Man, Economy and State*, 1970; *Ethics of Liberty*, 1982), tem sido, de longe, o mais insistente defensor do liberismo com fundamentos libertários.⁴⁷

Liberalismo sociológico: Aron e Dahrendorf

A sociologia tem sido muitas vezes tida na conta de um tanto hostil ao liberalismo. Nos Estados Unidos, Robert Nisbet sublinhou energicamente as afinidades entre a sociologia clássica e o conservadorismo, na medida em que ambas as correntes, a disciplina e a ideologia, reagem *contra* os efeitos de ruptura da industrialização e da secularização, dois fenômenos em geral sustentados pelo principal veio do liberalismo.⁴⁸ Vimos, contudo, que a figura dominante de Weber, um liberal conservador, pertence ao mesmo tempo ao *Grunderzeit* da sociologia e à linha central do liberalismo alemão.

Pelo menos um dos pares de Weber, como pai fundador da sociologia, Georg Simmel (1858–1918), merece ser contado entre os liberais (embora um liberal antes apolítico do que político), enquanto na escola sociológica francesa gerada por Durkheim temos o caso interessante de Bouglé, que já discutimos. Na sociologia pós-clássica americana, Talcott Parsons foi um liberal moderadamente conservador (e como tal foi criticado pelo falecido Alvin Gouldner⁴⁹), e Robert Merton também é um liberal, enquanto Daniel Bell trocou seu esquerdismo juvenil por posições liberais: na França de nossos dias, Raymond Boudon, e, progressivamente, Alain Touraine podem ser classificados como tal, embora somente Boudon, creio, aceitaria o rótulo. Aqui, no entanto, num exame curto do pensamento liberal desde a guerra, limitarei minha discussão a dois intelectuais mais militantes, Raymond

Aron e Ralf Dahrendorf. Talvez por se engajarem a fundo em política (Dahrendorf literalmente, e Aron por meio de décadas de jornalismo político), foram levados a desdobrar sua obra sociológica em alguns ensaios, professando abertamente o credo liberal, ao qual ambos fizeram contribuições muito importantes.

É curiosa a posição de Raymond Aron (1905–1983) na história do pensamento liberal. Embora sociólogo, Aron era altamente crítico do que chamava de *sociologismo*, a negligência dos aspectos específicos da política em teorias que afirmam determinismos sociais. Em contraste, Aron salientou que a principal diferenciação entre as sociedades modernas reside na ordem política. Todas as sociedades industriais, assinalou, são muito semelhantes no nível cultural e no tipo de forças produtivas. Elas diferem é no seu sistema de governo.⁵⁰ Aron nunca esqueceu a alternativa posta em relevo por seu herói Tocqueville: que as sociedades democráticas podem ser governadas seja de forma livre seja de forma despótica.

Escrevendo como um Montesquieu da sociedade industrial, Aron exibe soberbas habilidades comparatistas. Depois de uma notável obra de juventude sobre a filosofia da história (*Introduction à la philosophie critique de l'Histoire*, 1938), ele deixou sua primeira marca no cenário internacional com uma crítica penetrante da ideologia “progressiva”. Em *O ópio dos intelectuais* (1955), ele atacou quatro mitos: o mito da esquerda, o mito da revolução, o mito do proletariado, e o mito da necessidade histórica. Mas logo trocava a *Ideologiekritik* por uma análise aprofundada da sociedade industrial moderna. Esta foi objeto de sua famosa trilogia da Sorbonne, iniciada com *Eighteen Lectures on Industrial Society* (pronunciadas em 1955–1956, publicadas em 1962).

Aron divisou o industrialismo como um feixe de quatro processos básicos: uma crescente divisão do trabalho; acumulação de capital para investimento; contabilidade e planejamento racionais; e a separação da empresa do controle familiar. Podem-se reconhecer com facilidade as fontes teóricas: Durkheim em primeiro

lugar, Marx em segundo, Weber em terceiro, e Schumpeter em quarto. Acrescentem-se a propriedade privada dos meios de produção, o motivo do lucro, e uma economia descentralizada, e se obtém o capitalismo. Mas, como bom sociólogo, Aron também reparou em algumas imperfeições da teoria social clássica, como quando censurou Tocqueville por deixar que sua preocupação com a igualdade o fizesse fechar os olhos à hierarquia industrial.

A sociologia política de Aron começa numa encruzilhada conceitual onde questões tocquevillianas alimentam uma espécie de análise inspirada por Elie Halévy (1870-1937) e Max Weber. O testamento intelectual de Halévy, *The Era of Tyrannies* (1938), transmitiu a Aron o tema do despotismo moderno (fascista ou comunista), enquanto Weber, do conhecimento de cuja obra ele foi pioneiro na França, ofereceu-lhe perspectivas frutíferas sobre o poder, o Estado, e grupos de *status*. Assim armado, Aron desvendou as ornamentações da democracia representativa, dando muitas vezes início a avaliações que desbravavam caminho do jogo do poder entre partidos e governos, por um lado, e de forças sociais como sindicatos e as *intelligentsias*, por outro.

O principal objetivo das conferências de Aron na Sorbonne não foi tanto a sociologia do industrialismo *per se* quanto uma investigação das diferentes espécies de ordem política no interior do mundo industrial. O passo inicial do tríptico de Aron sobre a sociedade industrial foi a sua compreensão de que, contrariamente à imagem que faziam de si mesmos, os bolchevistas, longe de representarem os trabalhadores, eram uma nova classe governante. Em outras palavras, Mosca e Pareto (a classe governante, a circulação das elites) desmentiam Marx. Como diviso Robert Colquhoun, seu minucioso e competente comentarista, esse confronto Pareto/Marx e a teoria do crescimento econômico elaborada por Colin Clark e seu discípulo francês, Jean Fourastié, foram os dois principais elementos na base teórica de Aron para as *Eighteen Lectures* e o que se lhe seguiu.⁵¹

A trilogia de Aron alcança realmente sua conclusão lógica no fim do terceiro tomo, *Democracy and Totalitarianism* (1965; pronunciada em 1957-1958), onde ele apresenta uma dicotomia das ordens políticas industriais. Por um lado, os regimes constitucionais pluralistas têm uma constituição, competição partidária e pluralismo social reconhecidos. Por outro, nas ideocracias, há um monopólio do poder, revolução em vez de uma constituição em funcionamento, absolutismo burocrático, e o partido do Estado. Segue-se então uma tipologia da liberdade, com a posição de cada principal ordem política industrial para com os tipos de liberdade. Assim, os regimes constitucionais pluralistas garantem a liberdade enquanto segurança, a liberdade de opinião, a liberdade política, mas preocupam-se menos com a liberdade no trabalho e com a mobilidade social. Por contraste, os regimes de partido estatal violam com muita frequência as principais três espécies de liberdade. Em resumo, as políticas livres são apenas moderadamente igualitárias, mas as ideocracias são realmente horrorosas.

Outra dimensão da obra aroniana – também conhecida por sua extraordinária contribuição à política internacional – consiste precisamente numa reflexão cuidadosa sobre a liberdade em si mesma. Dois livros ressaltam: *Un essai sur la liberté* (1965) e *Estudos políticos* (1972). Na segunda das coletâneas, Aron, entre outras coisas, critica Hayek e Berlin em nome do realismo sociológico. Ambos os volumes contêm uma defesa e ilustração do que Aron chama de “a síntese liberal democrática” – um amálgama de direitos civis e políticos tradicionais com modernos direitos *sociais*, que ele representa como direitos “créditos” (*droits-créances*). O que Aron quer provar é que, em nosso tempo, o governo da lei não pode possivelmente esgotar as funções do Estado; a nomocracia de Hayek tem de abrir espaço para as inevitáveis tarefas sociais e de fornecimento de infra-estrutura ligadas ao Estado moderno.

Em sua velhice, abalado pelo renascimento do irracionalismo ideológico em 1968, Aron regressou a uma sua antiga preocupação:

o fenômeno de “ideocracia”, o impulso totalitário de regimes radicais. Tendeu a rejeitar a visão esquerdista da ditadura leninista como um “desvio” resultante do atraso social e político da Rússia. Em lugar disso, Aron corretamente retrçou as raízes do autoritarismo soviético até a própria desconfiança de Marx do dinheiro e das mercadorias; uma desconfiança que os seus seguidores dogmáticos puseram em prática para destruir a autonomia institucional, e, portanto, a resiliência da economia. Um de seus últimos livros, *Plaidoyer pour une Europe décadente* (1977), é uma polifonia conceitual sutil entre o declínio da *détente* Leste-Oeste, a depressão da década de 1970, a natureza do pensamento de Marx, e o papel do marxismo como ideologia estatal.

Aron foi um eminente intelectual *doublé* de um magistral jornalista político. Deixou uma grande obra errante, seminal em pelo menos três áreas: política externa, filosofia da história, e sociologia política. Seu liberalismo lícido, muitas vezes cáustico, sempre demasiado cômico das contradições da modernidade, marca uma retomada *meritória* do melhor elemento na tradição do liberalismo francês: sua apreensão da história, sua habilidade de interpretar e avaliar amplas estruturas de mudança. Por muito tempo vitimado pelo fanatismo ideológico em seu próprio país, estigmatizado por Sartre e pelos comunistas como um atlanticista servil, tornou-se, na altura do fim de sua vida, o santo padroeiro do notável renascimento liberal na França.⁵²

Ralf Dahrendorf disse certa vez que Raymond Aron “habita seu panteão”. O panteão é, de fato, respeitável: também inclui Humboldt, Tocqueville, Weber, Keynes, Beveridge e Schumpeter. Veremos que inspiração comum Dahrendorf extraiu de tal plêiade. Nascido em 1929, o jovem Dahrendorf ganhou uma permanência num campo de concentração por ser demasiado travesso como colegial antinazista. Como estudante da Escola de Economia de Londres, assistiu às aulas de Popper e do sociólogo T. H. Marshall, cujo livro *Citizenship and Social Class* (1950) contava a história do

progresso moderno dos direitos: direitos civis conquistados no século XVIII, direitos políticos ganhos no século XIX, e os direitos sociais estabelecidos em nosso século. Dahrendorf, sempre um bom liberal-social, foi ativo em política, na Alemanha e na Comunidade Econômica Européia, de 1965 a 1974, quando se tornou um brilhante diretor da Escola de Economia de Londres por toda uma década. É agora reitor de St. Anthony's College em Oxford, e recentemente foi feito cavaleiro.

O primeiro livro de Dahrendorf, *As classes sociais e seus conflitos na sociedade industrial* (1955), tencionou proporcionar o capítulo não escrito em *O capital* de Marx: o capítulo sobre classe. Dahrendorf aceitou alegremente a ênfase marxista na luta de classes, mas mostrou que as classes antagônicas não precisam ser grupos econômicos. Ao contrário, o conflito econômico é apenas uma espécie de um gênero: a luta pelo poder. Àquela altura, graças à influência de Parsons e de outros, todo o discurso da principal corrente da teoria sociológica consistia na coesão social e na participação em valores. Não, disse Dahrendorf: o conflito é endêmico, por causa de diferenças no acesso ao poder. A *qualidade* de tais diferenças muda; o fato da assimetria do poder não muda. Em grande medida Parsons vinha encobrindo o que Weber sabia: o quanto o poder molda a sociedade.

Mas enquanto Weber tivera alguns êxtases tolstoianos que o levaram a demonizar o poder, Dahrendorf apreciava, senão o poder, pelo menos o conflito (que gira em torno do poder). Num texto de 1962 sobre “Incerteza, ciência e democracia”,⁵³ ele desenvolve o argumento altamente “popperiano” de que a única resposta adequada à incerteza é a necessidade “de manter uma pluralidade de padrões de decisão, e uma oportunidade para que eles interajam e entrem em competição” (grifos meus). Contudo, o conflito, para ser frutífero, requer um mínimo de homogeneidade social. Na Alemanha de Weimar as elites não foram capazes de articular essa saudável espécie de competição. Tudo o que puderam reunir foi

um cartel de angústias, que solapava completamente o jogo democrático. Tal foi a tese do livro de Dahrendorf *Society and Democracy in Germany* (1965).⁵⁴

Seguindo as ondas de protesto dos últimos anos da década de 1960 e a depressão econômica da OECD depois da primeira crise do petróleo em 1973, Dahrendorf ingressou numa tentativa persistente de analisar a nova condição das modernas democracias industriais. De alguma forma, ele se vê retomando o exame minucioso de Aron do industrialismo após-guerra, e, de fato, poucos outros cientistas sociais mantiveram-se inteirados de uma compreensão mais profunda de tendências recentes. Três livros em particular encerram as opiniões do último Dahrendorf: *A nova liberdade* (1975), *Life Chances* (1979) e *The Modern Social Conflict* (1988). *Life Chances*, uma coletânea de ensaios, inclui um sobre a abdicação da social-democracia. Dahrendorf atribui um papel menor ao conflito e lamenta a perda de “vínculos”, de raízes que dão sentido a “opções” individuais. Há uma desconfiança quanto ao crescimento e à modernização rápida. Como foi visto por John Hall, o tom não está distante do *ethos* “pós-industrial” do último Daniel Bell, embora Dahrendorf seja mais enfático no que diz respeito ao papel da iniciativa no “melhoramento da sociedade” que ele encara como uma cura para recentes males capitalistas.

The Modern Social Conflict tanto glosa como refina o diagnóstico do presente. Para Dahrendorf, o conflito social moderno ocorre entre os defensores de mais escolha e aqueles que demandam mais direitos. A oposição chave está entre “provisões” e “intitulentos”. Provisões são “o suprimento de alternativas em dadas áreas de atividade”. São “coisas”, passíveis de crescer ou de diminuir; é um conceito econômico. Intitulentos, por outro lado, são bilhetes de entrada, direitos de acesso a quaisquer bens ou profissões. Dahrendorf toma o conceito de empréstimo a Amartya Sen, o perito de Oxford em pobreza e fome, que demonstrou que a maior parte das fomes não ocorreu por falta de alimento mas

por falta de *acesso* ao alimento. Diferentemente das provisões, que são relativas a crescimento, os intitulentos traçam linhas e barreiras. Como bilhetes de entrada, ou se os tem, ou não. A Revolução Industrial gerou uma revolução de provisões, enquanto a Revolução Francesa foi uma revolução de intitulentos. A década de 1970 foi um período de política de intitulentamento, enquanto a de 1980 testemunhou um desvio para provisões, para a escolha de preferência ao acesso. As reformas keynesianas concentraram-se na manutenção de intitulentos — basicamente, o direito fomentado pelo Estado de trabalhar; na década de 1980, por contraste, Schumpeter prevaleceu, pois esses foram anos do empresário conquistador, da fé animal “schumpeteriana” no crédito e na inovação.

Armado com esses dois conceitos básicos, Dahrendorf representa a sociedade contemporânea ocidental. (Não diz muito sobre o Japão.) Preocupa-se acertadamente com o “capitalismo de cassino” (na inteligente frase de Susan Strange) e com a teimosa presença de uma “subclasse” minoritária, mais visível nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha do que na Europa, ainda assim dolorosamente não-integrada em toda parte. Dahrendorf vê muitas pessoas entregues a “dois vícios”: ganhar dinheiro fácil e drogas. Adverte contra os fundamentalismos nacionalistas e o “seu ataque às forças civilizadoras de cidadania em nome de direitos minoritários ou de autonomia cultural, religiosa ou étnica”. Reflete sensatamente sobre os conflitos anômicos de nossa sociedade, impregnada de violência e corrupção: de nações onde cidades internas têm áreas “proibidas” e de cultura social que agora também exhibe áreas simbolicamente “proibidas”, áreas “tabus”, como a absolvição dos culpados e a descarada infração à lei que floresce entre a juventude.

Dahrendorf não faz moral a respeito de tudo isso. Antes, escreve como um preocupado *Aufklärer* das últimas luzes do século XX, ansioso por compreender e melhorar. Seu ensaio sobre a década de 1980 restaurou completamente seu senso de conflito social

sem abandonar o alarma cultural de seus escritos dos anos setenta. Sublinhando ainda uma vez que “o conflito é liberdade (e) também uma condição de progresso”, ele censura o corporativismo da década de 1970 por ter “transformado intitulentos em interesses seccionais, paralisando assim o processo de provisões em expansão”.⁵⁵

Acima de tudo, Dahrendorf segura com mão firme tendências estruturais. Ele é muito destro, por exemplo, em pensar sobre o desemprego. Mostra que o desemprego é em grande parte efeito de profunda mudança tecno-econômica. Apenas na Alemanha, enquanto o PIB multiplicou-se quatro vezes de 1950 a 1986, a soma de trabalho *per capita*, depois de crescer até os últimos anos da década de 1950, decaiu: assim, uma vasta nova riqueza foi produzida com muito menos esforço humano. Na época de Keynes, arranjar trabalho parecia a melhor maneira de remediar tanto a depressão econômica quanto a miséria social. Em nossos dias, no entanto, como declarado em *The Modern Social Conflict*, “o trabalho já não é a solução óbvia para os problemas sociais, mas uma parte do próprio problema”.

O mundo que Dahrendorf tão bem descreve já não é, exceto residualmente, uma arena de luta de classes no sentido tradicional. As tensões entre “a classe majoritária” — os dominantes assalariados operários e executivos — e a subclasse não geram conflito em alinhamento. A situação contrária passou a ser a de “um dominante ânimo social-democrático representado por muitos diferentes partidos políticos, e tentativas episódicas de fugir do grande consenso, seja por inovação ou arte do empresariado, seja por uma democracia fundamental e estilos de vida alternativos.”⁵⁶ Em resumo, há o arraigado bem-fazer social da classe majoritária, seus desafiantes thatcheristas e a contracultura: o partido *yuppie* e o partido *neo-hippie*.

Dahrendorf não está feliz com essas opções. Ele sonha com uma “alternativa radical liberal”, decretando muito necessárias

“sociedades civis no sentido clássico do termo” como passos para uma sociedade civil *mundial*, capaz de lidar com o abismo que separa o Norte do Sul. Tais como os vê, os anos noventa ameaçavam ser um período conflituoso, uma prolongada batalha campal em torno de novas reivindicações de cidadania, contrastando com a aparente calma social dos anos oitenta. Não se incomodem, diz *sir* Ralf o Agonista — melhor aceitar e conter o conflito do que negá-lo ou ignorá-lo.

Esse liberalismo radical terá de ser algo bastante ambicioso em escopo e escala, alguma coisa definitivamente além da popperiana “ação de remediar socialmente aqui e ali”. Pensando em seu panteão, Dahrendorf sugere que a inovação política pode advir, como aconteceu com Keynes e Beveridge, como receitas radicais específicas proporcionadas no interior de uma estrutura geral conservadora ou não-revolucionária. O essencial é mudar o sistema, não destruí-lo, e assim provocar consequências regressivas. De qualquer forma, “o liberal que deixa de buscar novas oportunidades deixa de ser um liberal”.⁵⁷

Os neocontratualistas: Rawls, Nozick e Bobbio

As principais linguagens do liberalismo desde a guerra têm sido a crítica do historicismo (Popper), o protesto antitotalitário (Orwell e Camus), a ética do pluralismo (Berlín), o neo-evolucionismo (Hayek), e a sociologia histórica (Aron). Por volta de 1970, estando o ar ainda impregnado do voluntarismo romântico das revoltas estudantis, havia espaço para uma nova espécie de discurso neoliberal: a linguagem dos direitos e do contrato social. Sem tom, no gigantesco tratado de John Rawls *Uma teoria da justiça* (1971), foi acolhido como o novo evangelho dos liberais — especialmente no sentido americano da palavra. E logo o tranqüilo Rousseau de Harvard fez sensação quando sua fórmula liberal foi ruidosamente

contestada, em nome do individualismo libertário, pela teoria de direitos de Robert Nozick. Entrementes, na Europa, o chefe da Escola de Turim, Norberto Bobbio, alcançou um público internacional com seu longo intercurso com os clássicos do contratualismo.

Nascido em Baltimore em 1921, John Rawls tinha 50 anos de idade quando seu grande livro tornou-se o assunto de todos nas universidades. Tendo estudado em Princeton, Rawls já estivera em Harvard por uma década. Seu grande retorno à ética normativa rompeu ousadamente com as tímidas minúcias da abordagem lingüística da filosofia moral. E *Uma teoria da justiça* não foi obra menos atrevida em objetivo: nada menos que uma alternativa plenamente desenvolvida para o utilitarismo. A natureza contratualista do empreendimento de Rawls mostrou-se num plano processual, pois foi nas técnicas que empregou para deduzir princípios de justiça que Rawls adotou uma posição contratualista. Assim mesmo, era um contrato social muito diverso do contrato social da primeira tradição moderna, já que seu propósito não consistia no estabelecimento de autoridade e obrigação legítimas, como em Hobbes, Locke ou Rousseau, mas em firmar regras de justiça.

A principal afirmação de Rawls é de que podemos alcançar princípios sólidos de justiça social pensando em que regras adotaríamos, como seres racionais, numa hipotética “posição original”. Em tal situação imaginária, as pessoas não conheceriam seu lugar na sociedade, nem seus próprios talentos e habilidades: antes pelo contrário, teriam de agir cobertas por um “véu de ignorância”. Assim tem de ser para garantir “justiça como equidade”. Pois em tal condição, como eu não saberia se sou rico ou pobre, macho ou fêmea, branco ou preto, inteligente ou burro, eu deveria me sentir forçado a agir com prudência e, portanto, a escolher princípios que não favoreçam qualquer grupo à custa de outros. As pessoas na posição original não são altruístas — tudo o que sabem, devido ao véu de ignorância, é que seus interesses podem chocar-se num mundo em que a escassez tende a prevalecer. Além disso, sabem

também que alguns “bens primários” — uns poucos direitos e liberdades, poderes e oportunidades, um mínimo de renda e respeito próprio — são meios necessários para uma vida decente e desejável.

Dada essa situação, é provável que o pactuante escolha dois princípios de justiça: (1) a cada um deve caber um direito igual ao máximo de liberdade compatível com medida semelhante para outros; e (2) só devem ser permitidas desigualdades sociais até onde beneficiem os membros menos favorecidos da sociedade — o que Rawls apelida “o princípio da diferença”, em contraste com a série de identidade-de-liberdade que ocorre no primeiro princípio.

Segundo Rawls, indivíduos num limbo social deveriam preferir tais princípios porque seguiriam um critério “maximínimo”: estando inteiramente incertos quanto às conseqüências de sua opção, normalmente minimizarão o perigo de serem prejudicados. Por isso considerarão uma hipótese de risco *máximo*, garantindo que cada desigualdade beneficie os *menos favorecidos* entre os pactuantes. O “maximínimo” é, portanto, uma apólice de seguro.

Rawls trilha um terreno familiar tanto no primeiro princípio (em que a liberdade é definida como autonomia enquanto independência mais direitos políticos) quanto ao atribuir ao primeiro princípio prioridade sobre o segundo, a despeito de todo o espírito igualitário do último. Na segunda parte de *Uma teoria da justiça*, que trata de instituições, é muito observável esse típico equilíbrio liberal americano, quando Rawls contempla uma democracia constitucional e uma economia livre — e contudo abre espaço para um regime liberal socialista.

Tudo isso não agradou a esquerda. Rawls foi acusado de igualitarismo superficial, muito abaixo dos verdadeiros níveis de justiça distributiva.⁵⁸ Outros radicais divisaram no contrato de Rawls um reflexo do espírito do consumismo.⁵⁹ Na época, Ronald Dworkin, o filósofo jurídico, foi quase o único no campo “progressista” a saudar a “posição original” de Rawls como o fundamento do direito para “respeito e cuidado iguais”.⁶⁰

Também não faltam críticas do lado liberal. Daniel Bell, o sociólogo de Harvard, escreveu um comentário admirativo, mas lamentou que Rawls parecia postular uma economia estacionária.⁶¹ Falando de modo geral, a fuga ao risco, no hipotético contrato social de Rawls; parece demasiado distante de uma sociedade moderna, individualística, para proporcionar uma norma relevante. Como é natural, dificilmente seria justo censurar Rawls por sua falta de realismo em seu confessado *Gedankenexperiment*. Mas os sociólogos não se podem impedir de questionar o grau de aplicabilidade de tais princípios a sociedades tão complexas quanto as industriais. Em sua obra mais tardia, Rawls historicizou consideravelmente a sua teoria, atribuindo seus “bens primários” a agentes morais kantianos, capazes de agir de acordo com a justiça social sem deixar de perseguir seus próprios ideais do bem.⁶² Rawls manteve a sua posição antiutilitarista porque os rebentos de Bentham só admitiam um bem, a felicidade.

Robert Nozick, o mais jovem dos principais teóricos liberais aqui discutidos, nasceu no Brooklyn em 1938. Estudou em Columbia e Princeton e foi designado para Harvard em 1965. Como Rawls, é autor de um só texto, *Anarquia, Estado e utopia* (1974). Nozick elogia Rawls por ter cumprido “um grande progresso com relação ao utilitarismo”. Mas, a partir desse ponto, ambos divergem de maneira crucial. A segunda parte de *Uma teoria da justiça* esboçou uma consideração de talentos individuais e seus frutos como ativos sociais e contemplou a legitimidade da distribuição da riqueza em largo alcance. Como libertário radical, Nozick discordou. De acordo com ele, cada pessoa está “intitulada” a conservar aquilo que tem – a menos que tenha sido injustamente adquirido – e o que quer que a isso se possa acrescentar no futuro. Nozick começa com um Estado da natureza, mas à moda de Locke mais do que de Hobbes. Na segunda parte do livro, que é, como o tratado de Rawls, uma carta institucional, Nozick defendeu uma idéia “minarquista” do Estado. Tem de haver um Estado,

mas apenas protecionista e, em particular, sem direito a taxar. (Nozick equipara o imposto de renda ao trabalho forçado.)

Nozick está convicto, como diz logo de saída, de que “a questão fundamental da filosofia política, questão esta que precede outras questões sobre como o Estado deve ser organizado, é saber se impõe-se que haja um Estado”. O objetivo de *Anarquia, Estado e utopia* consiste em desenvolver uma defesa do Estado mínimo em duas frentes. Contra os anarquistas, que não querem saber de qualquer Estado, Nozick empenha-se em demonstrar que *pode* haver um Estado legítimo compatível com a liberdade. Contra os antiindividualistas, por outro lado, ele quer demonstrar que o bom Estado não precisa cercar os direitos individuais naturais.

Nozick é um mestre do raciocínio conjectural. Suponhamos, diz ele, que numa dada sociedade a metade da população tem dois olhos, enquanto a outra não tem nenhum. Não será extravagante pensar (presumindo que os transplantes de olhos não constituem problema) que cada pessoa pertencente à primeira metade deveria perder um olho em favor de cada pessoa do grupo sem olhos? Ora, como assiste a todos um direito à integridade do próprio corpo, o mesmo deve ocorrer com o que quer que seja feito ou produzido por ele: que cada pessoa conserve o que tem e qualquer propriedade que disso lhe possa legalmente advir. Nozick opõe-se a “teorias padronizadas” da justiça, que estipulam a distribuição de riqueza ou receita conforme as características das pessoas (como os “menos favorecidos” de Rawls). Suponhamos, escreve Nozick, que todos numa comunidade igualitária decidam dar ao famoso desportista Wilt Chamberlain um quarto de dólar para fazê-lo jogar basquete. Isso proporcionaria a Chamberlain uma enorme fortuna – mas como manter o padrão sem frustrar a liberdade individual?

A legitimidade política, na verdade a legitimidade de todos os arranjos sociais, fundamenta-se para Nozick numa exigência absolutista de consentimento voluntário. Como ele escreve, parafraseando Marx, “de cada um como escolhe, para cada um como é

escolhido”. Ou, de forma um pouco mais elaborada, “de cada um segundo escolhe fazer, para cada um segundo o que faz para si mesmo (talvez com a ajuda contratada de outros) e o que outros por ele fazem e resolvem lhe dar do que lhes foi previamente dado... e ainda não transferiram”.⁶³ A regra principal é sempre o consentimento individual livre. É óbvio que não se tem direito a uma bela mulher ou a um bonito marido só porque se necessita de tal; portanto, por que cargas-d’água, pergunta Nozick, sente-se uma pessoa intitulada a uma receita de subsistência, só porque dela necessita, se, para obtê-la, a liberdade dos outros tem de ser cerceada? Isto basta para os velhos argumentos a respeito de necessidade e merecimento, e também quanto à tradicional ênfase social-liberal nas condições para a liberdade como autodesenvolvimento. Não espanta que essa espécie de rápido castigo tenha irritado intelectuais liberais nos Estados Unidos.⁶⁴ Para Nozick, a utopia só poderia ser (como ele explica na parte 3) uma condição libertária de negócios, com cada indivíduo escolhendo sua forma de vida.

Norberto Bobbio (nascido em 1909) é um ilustre teórico político. Amplamente traduzido na Alemanha, Espanha e América Latina, seus livros começam agora a receber a atenção que merecem na França e no mundo anglo-saxão. Pregando uma expansão da democracia para várias áreas da vida social, Bobbio afirma que a “passagem da democracia política para a social-democracia” deveria ser considerada algo de melhor e de mais viável do que propostas radicais de substituir a democracia representativa pela democracia direta. Em consequência, escreve, “o atual problema do desenvolvimento democrático já não se pode limitar apenas à questão de *quem* vota, mas antes de *onde* se vota”.⁶⁵ O processo democrático de tomada de decisões fora da política e dos parlamentos é encarado com um bom complemento para as democracias liberais de nossos dias.

Bobbio adverte contra transformar em fetiche a democracia direta. Pois nem os referendos, nem as assembleias populares, nem

os mandatos imperativos de descendência rousseauiana se dariam bem em nosso ambiente moderno. Os referendos não teriam qualquer possibilidade de enfrentar toda a carga de legislação complexa de uma sociedade tecnoburocrática; as assembleias populares são excluídas tendo em vista a escala demográfica da maioria dos países modernos. Os mandatos revogáveis poderiam ser vantajosos para o autoritarismo, e os mandatos imperativos já existem na forma de disciplina partidária parlamentar – em detrimento da democracia. Portanto, Bobbio concorda com o velho ataque de Kautsky contra o “democratismo doutrinário”: na sociedade moderna, o ideal nobre mas impraticável do governo do povo *pelo povo* revela-se uma “utopia reacionária”.

Em *O futuro da democracia* (1984), Bobbio relaciona três obstáculos à democracia: o incremento de problemas políticos que requerem perícia técnica para sua solução; a difusão da burocracia, instigada por exigências populares como as expressas pelo voto; e a própria pressão imposta por tais reivindicações sempre crescentes sobre a capacidade que assistiria aos governos de governar. Em resumo: tecnificação do governo, hipertrofia burocrática, e queda da produção governamental.

Esses obstáculos, por sua vez, impedem a democracia moderna de liberar os bens que originalmente pretende: autogoverno transparente fundado na cidadania autônoma. Disso advêm as “promessas não cumpridas” da democracia. Para começar, hoje em dia os atores politicamente importantes já não são indivíduos, mas grupos (como partidos e sindicatos). Enquanto a participação individual na escolha de representantes não passa de uma sombra do preceito liberal, a própria representação espelha o jogo de grupos de interesses e não tem mais um caráter predominantemente político. Por fim, a prática real das liberdades políticas não correspondeu ao sonho de Mill de educação através da democracia: a apatia, em vez do civismo inspirado, difundiu-se, largamente inculcada pelos *mass media* e pela indústria cultural.

Bobbio insiste em difundir tanta democracia quanto possível através de todo o tecido social. Esta combinação de realismo quanto aos limites da democracia e a busca de novos espaços democráticos levaram alguns críticos, notadamente o neomarxista Perry Anderson, a erroneamente interpretar a posição de Bobbio como um criptoconservadorismo.⁶⁶ Mas é essa própria ênfase na democracia que confere à categoria de liberalismo própria de Bobbio um sabor muito diferente das prévias encarnações italianas da idéia liberal, como o liberalismo econômico de Pareto e o liberalismo ético de Croce. O liberalismo de Bobbio é definitivamente de esquerda, como o de Gobetti, Rosselli e Calogero. Mas, diferentemente de todos eles, Bobbio atribui a primazia a um liberalismo de “direitos” aparentado com a tradição anglo-saxônica. Acima de tudo, Bobbio exibe algo de novo, em profundidade e em escala, com relação à época de Gobetti e Rosselli: uma nutrida polêmica com o marxismo.

O primeiro capítulo de *Qual socialismo?* (1976) confronta a ausência, no marxismo, de uma teoria do Estado socialista e de democracia socialista. Por que motivo falta ao marxismo uma teoria do Estado? Bobbio pode pensar em duas razões. Em primeiro lugar, a *primazia do partido*. A verdade histórica consiste em que o movimento operário revelou-se mais interessado na conquista do poder do que em sua subsequente organização e exercício. Como consequência, devotou-se muita atenção ao partido revolucionário, mas praticamente nenhuma ao Estado por vir. Escreve Bobbio: “Se o Estado está destinado a desaparecer, o novo Estado oriundo das cinzas do Estado burguês destruído — a ditadura do proletariado — não passa de um Estado de transição. Se o novo Estado é transitório, e, portanto, efêmero, torna-se muito menos importante o problema do seu melhor funcionamento”.⁶⁷ Por fim, Bobbio enfatizou que a forma pela qual o poder é conquistado não pode ser indiferente ao seu futuro exercício.

Em 1954, Bobbio entrou em choque com Galvano della Volpe

(1895–1968), epistemologista marxista e comentarista de Rousseau, quanto ao conceito de liberdade. Della Volpe salientara a necessidade de uma “maior liberdade” socialista muito além das liberdades civis de origem burguesa, que ele estigmatizou como puros “valores de classe”. Bobbio convincentemente opôs-se a essa “identificação da doutrina liberal do Estado com uma ideologia burguesa do Estado”. Insistindo em que reduzir os direitos civis a privilégios burgueses era cometer uma falácia genética, Bobbio declarou que a teoria liberal do Estado limitado — limitado ao mesmo tempo pelas garantias individuais e pelos controles institucionais — era uma barreira não apenas para a monarquia absoluta “mas para qualquer outra forma de governo”; e que, visto que também era uma teoria do Estado *representativo*, o credo liberal significava a possibilidade de um acesso ao poder, aberto a todos os grupos sociais.⁶⁸

A essência do pensamento político de Bobbio é um diálogo constante com os clássicos, de Platão, Aristóteles e Cícero a Weber e Kelsen. Tanto os antigos como também os primeiros clássicos modernos, como Maquiavel e Bodin, Althusius e Harrington, são encontrados em suas páginas com tanta frequência quanto Tocqueville e Mosca, Schumpeter, Dahl e Macpherson. Contudo, em Bobbio o constante intercuro com os antigos da teoria política não é nunca uma repugnância à sociedade moderna, como o foi, por exemplo, em Leo Strauss. A estrutura clássica é especialmente visível em *Estado, governo, sociedade* (1985), o que há de mais próximo, atualmente, de um ideal compêndio de teoria política moderno. Nele, Bobbio surge como um grande e sutil codificador, com muitas visões penetrantes do pensamento político através da história ocidental.

Bobbio tem sido corretamente elogiado por haver “reorientado a teoria política italiana, desviando-a de sua preocupação tradicional, quase exclusiva, com jogos de poder (a linhagem maquiavélica) para um exame mais atento do Estado como um complexo institui-

cional".⁶⁹ Mas também está muito alerta à distribuição *societária* do poder. Incorpora as observações de Mosca, no fim de sua *História das doutrinas políticas* (1933), quanto à resiliência e a desejabilidade de regimes em que os poderes político, ideológico e econômico estejam separados um do outro; e nota que o governo partidário monocrático do tipo leninista não manifesta distinção entre *regnum* e *sacerdotium*.

O bom Estado, segundo Bobbio, exhibe cinco características. Primeiro, vive num ambiente *policrático*. Isso quer dizer que seu único monopólio de poder é o uso de força legítima — quanto ao resto, como um Estado liberal, resigna-se a ter perdido o monopólio da ideologia e da economia. Em segundo lugar, além de conhecer essas "limitações *ao*" poder estatal, ele também tem, não é preciso dizer, "limitações *do*" poder estatal: os pesos e contrapesos constitucionais, o conjunto de direitos civis invioláveis, e assim por diante. Em terceiro lugar, de um ponto de vista do direito público, é um Estado cujos súditos participam (não importa de que distância) na sua elaboração de normas; na linguagem kantiana de Kelsen, sua *nomogênese* é *autônoma*, não heterônoma. (Para Kelsen, o leitor se lembrará, é esse o sentido da democracia.) Em quarto lugar, é também democrático no sentido mínimo de que possui uma larga cidadania e de que seus cidadãos podem realmente escolher entre equipes políticas que competem em torno de postos temporários. E, em quinto lugar, é um Estado respeitoso dos direitos civis e cívicos, inclusive, é claro, dos direitos minoritários e da livre expressão de oposição.

Bobbio não é apenas um pensador político mas um filósofo jurídico muito proeminente — um verdadeiro sucessor de Kelsen e um igual de H. L. A. Hart. Antes de ensinar filosofia política em Turim, lecionou direito durante muitos anos (1938-1972) em Siena, Pádua e novamente em Turim. *Teoria della norma giuridica* (1958) e também *Dalla struttura alla funzione* (1977), entre outros, são marcos do pensamento jurídico moderno. *Dalla struttura alla*

funzione é um audaz afastamento da abordagem estruturalista de Kelsen e Hart com o objetivo de compreender o novo papel desempenhado pelo direito no interior de uma paisagem social dominada pela economia mista e o Estado previdenciário.

Como um perito em inteiro domínio do armamento conceitual da teoria social clássica, Bobbio investigou a história da idéia de sociedade civil a partir dos primeiros teóricos modernos do direito natural até Hegel e Gramsci. A aplicação por Bobbio do conceito a tendências modernas parte do agora familiar (e muito marxista) uso antitético: sociedade civil *versus* o Estado. Em *Estado, governo, sociedade* ele afirmou que o mundo contemporâneo testemunhou uma verdadeira *estatificação da sociedade* devido, *inter alia*, ao crescimento do Estado social. Por outro lado, o crescimento de grupos de interesse e organizações de massa capazes de pressionar o Estado e, muitas vezes, de participar de suas decisões *a latere* acarretou uma igualmente enérgica *socialização do Estado*. O comentário filosófico de Bobbio é impecável. Contrariamente à predição de Hegel, argumenta ele, não foi o Estado como uma totalidade ética que assumiu uma sociedade civil fragmentada. Em vez disso, numa grande medida, são as forças sociais de baixo que permearam a esfera mais alta da autoridade estatal.⁷⁰

O elemento ascendente, o invasor social do Estado moderno, tem com frequência uma natureza contratualista. Isso inspira mais um, particularmente forte, discernimento "jurídico" bobbiano, tocando desta feita na dicotomia *público-privado*, tão proeminente em direito. Weber divisara que há, por assim dizer, dois meios principais de alcançar decisões coletivas. Se é possível presumir que as partes são basicamente iguais no ponto de partida, prevalece o governo majoritário. Se não — como no *Ständestaat* medieval —, então os grupos de interesse tendem a estabelecer um acordo, evitando o jogo nulo de litígios resolvidos pela regra da maioria. Tendo em mente a política parlamentar italiana, Bobbio declara que essa lógica de acordo e (cripto)contrato verifica-se em muitos sistemas

partidários hoje em dia, mais notadamente entre governos e forças sociais.⁷¹ A alma do governo do Estado providenciário é o contrato social.

Um ensaio inteiro em *O futuro da democracia*, “Contrato e contratualismo no debate de hoje em dia”, estende-se sobre o crescente entrelaçamento da “lógica privatista do contrato” e a “lógica publicista da dominação”. Mas ao mesmo tempo Bobbio se recusa a abrandar as diferenças entre o velho e o novo contratualismo. *Nossos contratos sociais*, adverte ele, nunca podem esquecer a base individualista da sociedade moderna – uma base, apressou-se a acrescentar, que não é mais “burguesa”. Ele também assinala que o impulso ascendente da idéia do contrato social moderno implica uma base social muito mais ampla do que jamais foi permitido pelos *rappports de force* que prevalecem no tempo dos castelos, guildas e estados.

Tanto as dimensões políticas como legais da obra de Bobbio estão impregnadas de uma espécie moderna de social-liberalismo. De todos os contratualistas neoliberais vivos, Bobbio é o que mais se aproxima de combinar uma busca da justiça e um gosto pela igualdade com um firme senso de estruturas institucionais, tipos de regime, e seu respectivo valor, empiricamente avaliados. Ele não participa de qualquer porção da rápida “estatofobia” de outros neoliberais, mais velhos (Hayek) ou mais jovens (Nozick) do que ele. A questão que Bobbio dirige à esquerda em geral – quais são as regras de governo? – não pode ser evitada pelos verdadeiros amigos da liberdade. Pois, como um de seus intérpretes mais competentes, Celso Lafer, observou, nenhum empenho pela libertação coletiva, por mais valioso que seja, pode jamais resolver automaticamente a questão torturante da *constitutio libertatis* – a natureza e estrutura do poder estatal.⁷² Alguns tipos de Estado contêm controles institucionais do poder; outros simplesmente não os contêm. É porque compreende inteiramente isso que Bobbio afirma que “toda democracia genuína é necessariamente uma democracia liberal”.⁷³

O liberalismo de Bobbio não cobre todos os principais problemas na agenda neoliberal. Se quisermos ponderar o papel do mercado ou as complicações do jogo internacional do poder, devemos antes voltar-nos para Hayek ou para Aron. Mas Bobbio fez algo de inestimável: ele reafirmou energicamente a ligação entre o liberalismo e a democracia. “A prática da democracia”, diz ele, “é uma consequência histórica do liberalismo... todos os Estados democráticos existentes foram originalmente estados liberais.” E Bobbio vê corretamente a atual redescoberta do liberalismo “como uma tentativa de justificação do liberalismo existente contra o socialismo existente”.⁷⁴

Enquanto nos anos do após-guerra a humanidade comparou os muitos defeitos e deficiências da ordem liberal com as radiosas promessas materiais e morais do programa socialista, 40 anos mais tarde tornou-se impossível não levar em conta as desastrosas consequências do socialismo estatal e as imperfeições da social-democracia. Nos últimos anos da década de 1940, os socialismos fizeram o papel de juízes; nos últimos anos da década de 1980, eles próprios estão sendo julgados. Além disso, enquanto a comparação após-guerra foi um exercício de pensamento (já que um de seus termos era puramente ideal), a nossa está fadada a ser amplamente uma avaliação dos regimes alternativos existentes. Richard Bellamy diz que Bobbio trava-se com “a questão de: que arranjos institucionais são necessários para que as pessoas não apenas mudem a sua condição social, mas para que optem por fazê-lo?”.⁷⁵ Sua insistência na democracia real, sua compreensão da alterada posição histórica do socialismo podem irritar muitos radicais, mas elas permanecem a única oportunidade de sobrevivência para o liberal-socialismo como uma proposta significativa.

Entretanto, as preocupações esquerdistas liberais de Bobbio acrescentam-se à resistência teórica às novas formas de liberalismo conservador. O ensaio de que extraímos nossa última citação, significativamente intitulado “Velho e novo liberalismo”, é de fato uma

crítica breve dos liberalismos conservadores, vitorianos (Spencer) e contemporâneos (Hayek). Bobbio pretende que, negando ao Estado mesmo o menor propósito social, Spencer efetuou uma redução arbitrária do direito público a direito penal. Ora, para Bobbio, como para Hegel, qualquer retraimento do direito público é sinal de decadência política, real (como no início da Idade Média) ou intelectual (como na teoria social de Spencer). Quanto a Hayek, Bobbio o ataca por causa de sua tacitamente cíclica idéia da história – seu ingênuo dualismo de boas e más fases (boas, quando o Estado se retira; más, sempre que cresce). Diferentemente de Rawls, o neocontratualismo de Bobbio desafia abertamente os neoliberais conservadores.

Conclusão

O novo liberalismo de 1880 ou 1900 consistiu em três elementos essenciais: uma ênfase na liberdade positiva, uma preocupação com a justiça social, e um desejo de substituir a economia do *laissez-faire*. Tal grupo de novos objetivos e pressupostos levou a uma nova visão política liberal, enquanto as velhas reivindicações de direitos individuais haviam aberto espaço para exigências mais igualitárias. No período de entre guerras, esse liberalismo modificado recebeu novo impulso de vida graças a pensadores influentes como Kelsen e Keynes.

Em contraste, os triunfantes “neoliberalismos” de cerca de 1980 tinham uma mensagem muito diferente. Os neoliberais “hayekianos” tendem a desconfiar da liberdade positiva como uma permissão para o “construtivismo”, julgam a justiça social um conceito desprovido de significação, defendem um retorno ao liberalismo, e recomendam um papel mínimo para o Estado. Quanto aos neocontratualistas que se alçaram à fama na década de 1970, alguns deles, como Rawls e Bobbio, estão espiritualmente próximos

às inclinações igualitárias do novo liberalismo, enquanto outros, como Nozick, aparentam-se antes com os neoliberais. Também se pode interpretar os sociólogos liberais como pessoas que são sensíveis à nova dicotomia neoliberal. Enquanto Aron foi essencialmente o crítico do totalitarismo, partilhando muitos pressupostos ou prescrições liberais, a obra escrita de Dahrendorf tomou corpo em reação à negligência neoliberal das reivindicações igualitárias.

Conclusão

Uma vista geral, mesmo tão necessariamente incompleta quanto esta, da história três vezes secular das idéias liberais mostra, acima de tudo, a impressionante *variedade* dos liberalismos: há vários tipos históricos de credo liberal e, não menos significantes, várias espécies de discurso liberal. Tal diversidade parece decorrer principalmente de duas fontes. Em primeiro lugar, há diferentes obstáculos à liberdade; o que assustava Locke — o absolutismo — já não era obviamente o que assustava Mill ou, ainda, Hayek. Em segundo lugar, há diferentes conceitos de liberdade, o que permite uma redefinição periódica do liberalismo.

Este livro tentou representar os delineamentos das principais linguagens e posições históricas do liberalismo. Iniciamos relembrando alguns elementos formativos, mais bem chamados *protoliberalismos*, e que remontam à primeira Idade Moderna ou mesmo, em alguns casos, à Idade Média ocidental, tais como a noção de direitos e as reivindicações de constitucionalismo, ou o humanismo da Renascença, como na ideologia cívica do primeiro republicanismo. O auge da primeira Idade Moderna, o Iluminismo, contribuiu com uma visão secular, progressiva da história, enquanto o movimento romântico subsequente salientou o valor do indivíduo.

O pensamento liberal clássico estabeleceu a doutrina construindo a teoria da liberdade moderna (Constant) e especificando a estrutura da ordem política livre, graças aos pais fundadores

americanos e sua redefinição do conceito de república em termos de governo representativo em larga escala. Entrementes, economistas clássicos, de Smith a Ricardo, legitimaram a liberdade econômica — outro tema principal do liberalismo em sua forma clássica. Além disso, os liberais clássicos acrescentaram dois novos focos: iniciaram a teorização da democracia, de Bentham a Tocqueville, e desenvolveram as preocupações libertárias do individualismo liberal, mais notadamente na obra de John Mill.

Em meados do século XIX, ocorrera uma importante inflexão na teoria liberal, quando o medo da democracia levou muitos pensadores proeminentes a defenderem um *liberalismo distintamente conservador*. Foi esta a posição que prevaleceu de Bagehot a Spencer. Esta posição compreendeu a maior parte das opiniões germânicas quanto ao *Rechtsstaat*, e também o impacto mais tardio dos influentes filósofos latinos Croce e Ortega. Falando em termos gerais, o liberalismo conservador produziu uma versão elitista da idéia liberal.

Os últimos anos do século XIX testemunharam um segundo importante desvio do paradigma clássico, desta feita no sentido das reivindicações igualitárias dos *novos liberais*, como afirmado por prestigiosos pensadores como Green, por volta de 1880, e Hobhouse, na altura de 1910. Muito de sua posição intelectual foi preservada pelos grandes liberais de esquerda do período de entre guerras, como Kelsen na Europa, Keynes na Inglaterra, e Dewey nos Estados Unidos. Os anos do após-guerra assistiram à ascensão de uma crítica liberal do totalitarismo (a ser distinguida da crítica conservadora) nos escritos de Popper e de moralistas como Orwell, Camus e Berlin.

As últimas duas décadas tornaram manifesto um forte renascimento do liberalismo. Houve uma evidente retomada do discurso contratualista dos direitos, como em Rawls, Bobbio e Nozick. Uma escola muito diversa de pensamento desafiou a preocupação social do novo liberalismo, articulando uma poderosa

defesa neoliberal do mercado e uma crítica convincente do burocratismo.

Na medida em que a investida neoliberal significa um regresso ao liberalismo, senão ao *laissez faire*, esta parece estar muito bem entrincheirada numa época de liberalização corrente, como se tornou a nossa. No entanto, como os gloriosos acontecimentos na Europa oriental em 1989 tornaram espantosamente claro, a vontade contemporânea de liberdade é um movimento amplo e parece valorizar a liberdade civil e política tanto quanto os mais altos padrões de vida dependentes de grandes influxos de liberdade econômica. Nem o surto ou renascimento de mais liberdade econômica — a tendência *liberista* — significam o dobre de finados para impulsos igualitários, seja no campo da argumentação ou na prática. Como foi observado por alguns distintos sociólogos como Aron ou Dahrendorf, a nossa sociedade permanece caracterizada por uma dialética contínua, embora cambiante, entre o crescimento da liberdade e o ímpeto em direção a uma maior igualdade — e disso a liberdade parece emergir mais forte do que enfraquecida.

Cronologia

- 1688 Revolução Gloriosa na Grã-Bretanha
- 1689 Locke, *Carta acerca da tolerância*
- 1690 Locke, *Segundo tratado*
- 1748 Montesquieu, *Do espírito das leis*
- 1762 Rousseau, *Contrato social*
- 1775-1783 Revolução Americana
- 1776 Smith, *A riqueza das nações*
- 1787 Os Estados Unidos reúnem a Convenção Constitucional
- 1787-1788 *The Federalist Papers*
- 1789 Tomada da Bastilha; inicia-se a Revolução Francesa
- Bentham, *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*
- 1791 Declaração de Direitos adotada nos Estados Unidos
- Paine, *Os direitos do homem*
- 1795 Kant, *Paz perpétua*
- 1799 Golpe do 18 Brumário na França; inicia-se o reinado de Napoleão I
- 1810-1816 Inicia-se a luta da Argentina pela independência
- 1814-1815 O Congresso de Viena cria a Confederação Germânica
- 1815 Napoleão derrotado em Waterloo
- Constant, *Principes de politique*

- 1817 Ricardo, *Princípios de economia política*
- 1818 De Staël, *Considérations sur la Révolution Française*
- 1820 James Mill, *Essay on Government*
- 1821 Napoleão morre em Santa Helena; o México conquista sua independência da Espanha
- 1828 Guizot, *Histoire générale de la civilisation en Europe*
- 1830 Morre Simón Bolívar
- 1832 Aprovada na Grã-Bretanha a *Reform Bill*
- 1834-1848 Rotteck e Welcker, *Dicionário político*
- 1835-1840 Tocqueville, *A democracia na América*
- 1837 Vitória sobre ao trono britânico
- 1847-1853 Michelet, *História da revolução: da queda da Bastilha à festa de federação*
- 1848 Revoluções da França de 1848; tem início a Segunda República
- 1850 Herzen, *From the Other Shore*
- 1852 Inicia-se o reinado de Napoleão III
- Humbolt, *On the Limits of the State* (obra póstuma)
- 1853 Nova Constituição promulgada na Argentina
- 1855-1861 Macaulay, *History of England*
- 1859 John Stuart Mill, *On Liberty*
- J. Simon, *La liberté*
- 1860 Mazzini, *The Duties of Man*
- 1861 John Stuart Mill, *Representative Government*
- 1867 Adotada na Inglaterra a *Reform Bill*
- Bagehot, *The English Constitution*
- 1868 Isabel II abdica, e estabelece-se na Espanha uma monarquia constitucional
- 1871 Unificação da Alemanha
- 1884 Adotada na Grã-Bretanha a *Reform Bill*
- Spencer, *The Man versus the State*
- 1885 Dicey, *The Law of the Constitution*
- 1886 Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*

- 1899 Bouglé, *Idées égalitaires*
- 1900 Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*
- 1903 Renouvier, *Personnalisme*
- 1906 Acton, *Lectures on Modern History*
- 1909 Hobson, "The Crisis of Liberalism"
- 1911 Hobhouse, *Liberalism*
- 1914–1918 Primeira Guerra Mundial
- 1917 Weber, *Parlamento e governo*
- 1919 Assinatura do Tratado de Versalhes
- 1920 Kelsen, *Of the Essence and Value of Democracy*
- 1924 Gobetti, *The Liberal Revolution*
- 1927 Mises, *Liberalism*
De Ruggiero, *History of European Liberalism*
- 1928 Rosselli, *Liberal Socialism*
- 1929 Quebra da bolsa nos Estados Unidos
Ortega, *A rebelião das massas*
- 1930 Dewey, *Individualism Old and New*
- 1931 Keynes, *Essays in Persuasion*
- 1932 Croce, *História da Europa no século XIX*
- 1933 Hitler ascende ao poder na Alemanha
- 1936–1939 Guerra Civil Espanhola
- 1939–1945 Segunda Guerra Mundial
- 1945 Popper, *A sociedade aberta e seus inimigos*
- 1951 Camus, *L'homme révolté*
- 1958 Berlin, "Dois conceitos de liberdade"
- 1960 Hayek, *Os fundamentos da liberdade*
- 1962 Buchanan e Tullock, *The Calculus of Consent*
- 1965 Aron, *Un essai sur la liberté*
- 1971 Rawls, *Uma teoria da justiça*
- 1974 Nozick, *Anarquia, Estado e utopia*
- 1979 Dahrendorf, *Life Chances*
- 1984 Bobbio, *O futuro da democracia*
- 1987 Raz, *The Morality of Freedom*

Notas e referências bibliográficas

Capítulo 1

1. Cf. D. J. Manning, *Liberalism* (Londres: Dent, 1976), p. 9.
2. Montesquieu, *Do espírito das leis*, trad. Fernando Henrique Cardoso e Leôncio M. Rodrigues (Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982), livro 19, cap. 27.
3. Cf. John Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation* (1938; reimpressão, Oxford e Nova York: Oxford University Press, 1968), p. 125. Para uma análise orientada empiricamente da liberdade no interior da interação social, ver Felix Oppenheim, *Dimensions of Freedom: An Analysis* (Nova York: St. Martin's Press, 1961), especialmente cap. 6.
4. John Plamenatz, *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx* (Nova York: McGraw-Hill, 1963), vol. 1, pp. 49–50 e 415–416.
5. M. I. Finley, *A política do mundo antigo*, trad. Álvaro Cabral (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985).
6. Por exemplo, Norberto Bobbio, "Kant e le due libertà", em seu *Da Hobbes a Marx* (1964; Nápoles: Morano, 1971), p. 147.
7. Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty", in Alan Ryan, ed., *The Idea of Freedom – Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford e Nova York: Oxford University Press, 1979), pp. 175–193.
8. Bobbio, "Kant e le due libertà" (ver nota 6 acima), p. 149.
9. Para um exame dos liberalismos em diversos "contextos internos", ver Maurice Cranston, *Freedom: A New Analysis* (Londres: Longmans, 1953).

10. Para um relato erudito do humanismo civil na Renascença italiana, ver Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1966).
11. Para uma crítica das interpretações “totalitárias” errôneas de Rousseau, ver o meu *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy* (Londres e Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980), pp. 35–37; ed. bras.: *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*, trad. Margarida Salomão (Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1990). Para uma recente interpretação do democratismo de Rousseau, ver James Miller, *Rousseau, Dreamer of Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1984).
12. Ellen Meiksins Woods, “The State and Popular Sovereignty in French Political Thought: A Genealogy of Rousseau’s General Will”, *History of Political Thought* 4 (verão de 1983), p. 287. O problema do geral *versus* o particular em Rousseau e antes dele foi convincentemente examinado por Patrick Riley em *The General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic* (Princeton: Princeton University Press, 1986), especialmente o cap. 5. Para uma boa análise do pensamento político francês de Bodin a Rousseau, ver Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1980).
13. Woods, “The State and Popular Sovereignty” (ver nota 12 acima), p. 305 (parênteses acrescidos e tempos verbais mudados).
14. Benjamin Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, ed. E. Laboulaye (Paris: Guillaumin, 1872), vol. 1, pp. 279–280; citado em Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven: Yale University Press, 1984), p. 98.
15. Quanto à teoria da *Bildung*, ver W. H. Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
16. Cf. Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957).
17. Immanuel Kant, *Metaphysical Principles of Virtue*, trad. J. W. Ellington (1797; Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964), p. 97; ed. bras.: *Fundamentos da metafísica dos costumes*, trad. Lourival de Queiroz Henkel, pref. Monso Bertagnoli (Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1987).

18. Cf. Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism* (Oxford e Nova York: Oxford University Press, 1978).
19. Cf. Jacques Julliard, *La Faute à Rousseau – essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire* (Paris: Seuil, 1985).

Capítulo 2

1. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt* (Munique: Oldenburg, 1906). Para um excelente exame das opiniões de Troeltsch, ver Harry Liebersohn, *Fate and Utopia in German Sociology 1870–1923* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1988), cap. 3.
2. Ch. Wirszubski, “*Libertas*” as a Political Idea at Rome during the Late Republic and the Early Principate (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).
3. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (Paris: Montchrétien, 1975).
4. Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 24.
5. Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, trad. Ernest Barker (1913; reimpressão, Cambridge: Cambridge University Press, 1934), p. 36.
6. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, *The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), cap. 5, especialmente p. 143.
7. Paul E. Sigmond, *Natural Law in Political Thought* (Cambridge, Massachusetts: Winthrop, 1971), p. 80.
8. Alessandro Passerin d’Entrèves, *Natural Law* (Londres: Hutchinson, 1951), cap. 3.
9. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society* (ver nota 5 acima), p. 35.
10. Albrecht Dihle, *The Theory of the Will in Classical Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982).
11. Sigmond, *Natural Law in Political Thought* (ver nota 7 acima), pp. 76, 81.

12. John Dunn, *Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1984), cap. 2.
13. Norberto Bobbio, "Il modello giusnaturalistico", in N. Bobbio e M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna* (Milão: Il Saggiatore, 1979), p. 88; ed. bras.: "O modelo jusnaturalista", in *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, trad. Carlos Nelson Coutinho (São Paulo: Editora Brasiliense, 1987).
14. Kenneth Wheare, *Modern Constitutions* (Oxford: Oxford University Press, 1966).
15. C. H. McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern* (Nova York: Cornell University Press, 1940).
16. J. N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius* (Cambridge: Cambridge University Press, 1907); Brian Tierney, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 40.
17. Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century* (1946; reimpressão, Londres: Hollis & Cartes, 1954); *O pensamento europeu no século XVIII (de Montesquieu a Lessing)*, trad. Carlos Grifo Babo (Lisboa: Presença, 1974).
18. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (Nova York: Knopf, 1966).
19. Immanuel Kant, "What is Enlightenment?", in Hans Reiss, ed., *Kant's Political Writings* (1784; reimpressão, Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
20. Para o conceito de civilização cortesã, ver Norbert Elias, *The Court Society* (1969; reimpressão, Oxford: Blackwell, 1983), ed. port.: *A sociedade da corte*, trad. Ana Maria Alves (Lisboa: Estampa, Imprensa Universitária, 1987); Giulio Carlo Argan, *The Europe of the Capitals 1600-1700* (Genebra: Skira, 1964).
21. Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Londres: Hutchinson, 1978), p. 73; ed. bras.: *A evolução do Estado moderno: uma introdução sociológica*, trad. Álvaro Cabral (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981).
22. A. Goodwin, uma vista de olhos introdutória a *The New Cambridge Modern History*, vol. 8, 1763-93 (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

23. Leonard Krieger, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), p. 18.
24. Maurice Cranston, *Philosophers and Pamphleteers: Political Theory of the Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 1986), introdução.
25. Cf. apêndice a Gibbon, publicado em 1781, ao capítulo 38 de seu *Decline and Fall of the Roman Empire*. Gibbon acrescentou que, mesmo se (contra todas as probabilidades) a sociedade mercantilista da Europa caísse em mãos de novos bárbaros, restaria a América, que já estava cheia de instituições européias.
26. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 100-113; ed. bras.: *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*, trad. Lúcia Campello (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979).
27. D. D. Raphael, *Adam Smith* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 71. Para um excelente exame das opiniões de Smith sobre a sociedade mercantilista como "desigual e não-virtuosa mas não injusta", ver o capítulo introdutório em Istvan Hunt e Michael Ignatieff, *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
28. Kenneth Minogue, *The Liberal Mind* (Londres: Methuen, 1963), pp. 61-68.
29. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Londres: Methuen, 1962).
30. Ghita Ionescu, *Politics and the Pursuit of Happiness: An Inquiry into the Involvement of Human Beings in the Politics of Industrial Society* (Londres: Longman, 1984), cap. 4.
31. Nancy Rosenblum, *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought* (Harvard University Press, 1988).
32. Colin Campbell, *The Romantic Ethics and the Spirit of Modern Consumerism* (Oxford: Blackwell, 1987), pp. 203-205.
33. Boyd Hilton, *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1785-1865* (Oxford: Clarendon, 1988).

Capítulo 3

1. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme* (Paris: Calmann-Lévy, 1987), pp. 55-56; ed. bras.: *História intelectual do liberalismo* (Rio de Janeiro: Editora Imago, 1990).
2. Segundo J. G. A. Pocock ("Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective", in *Government and Opposition* 24 [inverno de 1989], p. 83), o nominalista Hobbes opôs-se à filosofia grega e à escolástica porque, encorajando a crença na realidade das essências, eles alimentavam afirmações essencialistas contra a autoridade do soberano. Ainda assim, na época de Occam, o nominalismo fora usado para solapar a causa do absolutismo papal.
3. Bobbio, *Da Hobbes a Marx* (ver nota 6, cap. 1), pp. 88-90.
4. Harold Laski, *Political Thought in England: From Locke to Bentham* (Nova York: Holt, 1920); Louis Hart, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution* (Nova York: Harcourt, Brace, 1955).
5. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975).
6. Keith Thomas sobre Pocock, *New York Review of Books* (27 de fevereiro de 1986).
7. Isaac Kramnik, "Republican Revisionism Revisited", in *American Historical Review* 87 (1982).
8. J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
9. Pocock, "Conservative Enlightenment" (ver nota 2 acima).
10. David F. Epstein, *The Political Theory of "The Federalist"* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), pp. 5, 6, 79 e 92.
11. Thomas L. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988).
12. Ross Harrison, *Bentham* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983), cap. 8.
13. Shirley Robin Letwin, *The Pursuit of Certainty (Hume, Bentham, Mill e Beatrice Webb)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965).
14. Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism, 1901-1904* (Nova York: Macmillan, 1928).
15. Arthur J. Taylor, *Laissez-faire and State Intervention in Nineteenth Century Britain* (Londres: The Economic History Society, 1972), p. 36.
16. Eric Hobsbawm, *Industry and Empire* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1968), cap. 12; ed. bras.: *Da revolução industrial inglesa ao imperialismo*, trad. Donaldson M. Garschagen, sel. e coord. Fernando Lopes de Almeida e Francisco Rego Chaves Fernandes (Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1979).
17. Quanto ao pensamento político de Hegel, ver Joachim Ritter, *Hegel and the French Revolution*, trad. de R. Winfield (1957; reimpressão, Boston: MIT, 1982); Manfred Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy* (1969; reimpressão, Cambridge: Cambridge University Press, 1984); George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); duas seletas editadas por Z. A. Pelczynski, *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives* (1971) e *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* (1984), ambos publicados pela Cambridge University Press; Norberto Bobbio, *Studi hegeliani* (Turim: Einaudi, 1981); Michelangelo Bovero, *Hegel e il problema politico moderno* (Milão: Angeli, 1985).
18. Quanto a Sieyès, ver Bronislaw Baczko, "Le contrat social des Français: Sieyès et Rousseau", in K. M. Baker, ed., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1 (Nova York: Pergamon, 1987), pp. 493-513.
19. A esse respeito, ver Adolfo Omodeo, *Studi sull'età della Restaurazione* (Turim: Einaudi, 1970), pp. 3, 2, e especialmente p. 230.
20. Sobre Constant, ver a introdução por Marcel Gauchet à sua edição dos escritos escolhidos de Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes* (Paris: Livre de Poche, 1980); S. Holmes, *Benjamin Constant*

- and the Making of Modern Liberalism (ver nota 14, cap. 1); e Paul Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine* (Paris: A. Colin, 1966).
21. Sobre Guizot, ver Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot* (Paris: Gallimard, 1985).
 22. James T. Schleifer, *The Making of Tocqueville's "Democracy in America"* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), cap. 18; mas ver Koenraad Swart, "Individualism in the Mid-Nineteenth Century", *Journal of the History of Ideas* (janeiro/março de 1962), pp. 77-90.
 23. Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville and the Two Democracies*, trad. A. Goldhammer (1983; reimpressão, Harvard University Press, 1989).
 24. Montesquieu, *Do espírito das leis* (ver nota 2, cap. 1), livro 5, cap. 7.
 25. Ver Constant, "De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne", in Gauchet, *De la liberté chez les modernes* (ver nota 20, cap. 3).
 26. John Plamenatz, "Liberalism", in Philip Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas* (Nova York: Scribner's, 1973), vol. 3, p. 50.
 27. Constant, "De la perfectibilité de l'espèce humaine", in Gauchet, *De la liberté chez les modernes* (ver nota 20, cap. 3), pp. 580-595.
 28. Hugh Brogan, *Tocqueville* (Londres: Fontana, 1973), p. 75.
 29. Schleifer, *The Making of Tocqueville's "Democracy in America"* (ver nota 22 acima), cap. 18.
 30. Ettore Cuomo, *Profilo del liberalismo europeo* (Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1981).
 31. R. J. Halliday, *John Stuart Mill* (Londres: Allen & Unwin, 1976), cap. 1.
 32. Como explicado por Dennis F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton: Princeton University Press, 1976), p. 195.
 33. William Thomas, *Mill* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 111.
 34. J. W. Burrow, *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought* (Oxford: Clarendon, 1988), p. 106.
 35. Alan Ryan, *J. S. Mill* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974), cap. 5.

36. John Gray, *Mill on Liberty: A Defence* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983), p. 45.
37. Maurice Cowling, *Mill and Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963); Gertrude Himmelfarb, *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill* (Nova York: 1974). Ver J. B. Schneewind, ed., *Mill – A Collection of Critical Essays* (Nova York: Macmillan, 1968), para o exame, por R. J. Halliday, da crítica de Cowling, pp. 354-378; ver C. L. Ten, *Mill on Liberty* (Oxford: Clarendon, 1980), pp. 145-166, para um exame tanto de Cowling como de Himmelfarb. *On Liberty* é o assunto da seleta editada por A. Phillips Griffiths (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
38. C. L. Ten, *Mill on Liberty* (ver nota 37 acima), p. 173.
39. Larry Siedentop, "Two Liberal Traditions", in A. Ryan, ed., *The Idea of Freedom* (ver nota 7, cap. 1), pp. 153-174.
40. Guido de Ruggiero, *History of European Liberalism*, trad. R. G. Collingwood (1925; Oxford: Oxford University Press, 1927), vol. 1, cap. 4, seção 2.
41. Martin Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Revolutionary Socialism, 1812-1815* (Oxford: Oxford University Press, 1961).
42. W. B. Yeats, "The Seven Sages", in *The Winding Stair and Other Poems* (1933), in *The Collected Poems of W. B. Yeats* (Londres: Macmillan, 1977).

Capítulo 4

1. Donald Southgate, *The Passing of the Whigs, 1832-1886* (Londres: 1962), citado em Burrow, *Whigs and Liberals* (ver nota 34, cap. 3), p. 12.
2. Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott* (Londres: Faber, 1978), pp. 56, 60.
3. J. W. Burrow, *A Liberal Descent: Victorian Historians and the English Past* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 28.
4. Burrow, *Whigs and Liberals* (ver nota 34, cap. 3), p. 132.
5. Sobre James Stephen, ver James Colaiaco, *James Fitzjames Stephen and the Crisis of Victorian Thought* (Londres: Macmillan, 1983).

6. Herbert Spencer, "Over-legislation", in *Essays: Scientific, Political and Speculative* (Londres: 1868), vol. 2, p.50. Quanto a reavaliações recentes de Spencer, ver AA. VV., *History of Political Thought* 3.3 (1982).
7. Devo esta interpretação de mudança de modelo da evolução de Sarmiento à aula inaugural do professor Tulio Halperin Donghi, ainda não publicada, da cátedra Simón Bolívar, na Universidad Nacional Autónoma de México, em abril de 1989. Para uma boa análise de temas liberais em Sarmiento, ver Paul Verdevoye, *Domingo Faustino Sarmiento, educateur et publiciste (1839-1852)* (Paris: 1964).
8. Quanto a este comentário, ver Alberdi, "Del uso de lo cómico en Sud América", *El Iniciador* 7 (Buenos Aires, 15 de julho de 1838), citado por Gerald Martin no cap. 18 de Leslie Bethel, ed., *The Cambridge History of Latin America*, vol. 3, *From Independence to c. 1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
9. Natalio Botana, *La tradición republicana: Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo* (Buenos Aires: Sudamericana, 1984), p. 486.
10. Mariano Grondona, *Los pensadores de la libertad: de John Locke and Robert Nozick* (Buenos Aires: Sudamericana, 1986), pp. 102-103.
11. Grondona, *Los pensadores* (ver nota 10 acima), p. 112.
12. Botana, *La tradición republicana* (ver nota 9 acima), pp. 480-481.
13. Para uma vista breve da evolução política da Argentina na época, ver meu ensaio "Patterns of State-Building in Brazil and Argentina", in John A. Hall, ed., *States in History* (Oxford: Blackwell, 1986), pp. 264-288.
14. Carlos H. Waisman, *Reversal of Development in Argentina: Postwar Counter-revolutionary Policies and Their Structural Consequences* (Princeton: Princeton University Press, 1987).
15. Louis Girard, *Les Libéraux français* (Paris: Aubier, 1985), pp. 188-189.
16. E. K. Bramsted e K. J. Melhuish, *Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce* (Nova York: Longman, 1978), pp. 398-399.
17. Para uma boa avaliação do relacionamento entre Renan e o positivismo, ver D. G. Charlton, *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-1870* (Oxford: Oxford University Press, 1959), pp. 100-106; e W. M. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century* (Ithaca: Cornell University Press, 1963), pp. 95-99.
18. Ver as excelentes observações de Laudyce Rétat, "Renan entre révolution et république", *Commentaire* 39 (outono de 1987).
19. Tomo de empréstimo a tradução de *Rechtsstaat* proposta por Gottfried Dietze em *Two Concepts of the Rule of Law* (Indianapolis: Liberty Fund, 1973), em quem muito do que segue sobre Mohl e Stahl está fundamentado.
20. Quanto a essa caracterização, ver Kenneth Dyson, *The State Tradition in Western Europe* (Oxford: Martin Robertson, 1980), p. 123.
21. Benjamin Constant, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes" (1819), in Canché, *De la liberté chez les modernes* (ver nota 20, cap. 3), p. 513.
22. Citado em Dietze, *Two Concepts of the Rule of Law* (ver nota 19 acima), p. 24.
23. Bramsted e Melhuish, *Western Liberalism* (ver nota 16, cap. 4), pp. 389-390.
24. De Ruggiero, *History of European Liberalism* (ver nota 40, cap. 3), vol. 1, cap. 3, seção 4.
25. Robert Eden, *Political Leadership and Nihilism: A Study of Weber and Nietzsche* (Tampa: University Presses of Florida, 1984).
26. David Beetham, *Marx Weber and the Theory of Modern Politics* (Londres: Allen & Unwin, 1974), cap. 4.
27. Quanto a esse caráter "hipodemocrático" da teoria de Weber sobre a legitimidade, ver o meu *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy* (ver nota 11, cap. 1), pp. 130-135 e 197-198; e resenha feita do original em inglês por Wolfgang Mommsen em *Government and Opposition* 17 (inverno de 1982).
28. Norberto Bobbio, *Profilo ideologico del novecento*, vol. 9, *Storia della letteratura italiana* (Milão: Garzanti, 1969), pp. 161-162.
29. Quanto ao contexto histórico do pensamento político de Croce e de suas atitudes, ver H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought, 1890-1930* (1958; reimpressão, Londres: Paladin, 1974), pp. 213-229.
30. Quanto a esse ponto, ver Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory: Ideology and Politics from Parro to the Present* (Cambridge: Polity, 1987), pp. 91-92.

31. Para uma excelente discussão crítica, ver Norberto Bobbio, *Politica e cultura* (1955; reimpressão, Turim: Einaudi, 1980), cap. 13.
32. Para uma referência curta à dívida de Gramsci para com – e crítica de – Croce, ver o meu *Western Marxism* (Londres: Paladim, 1986), pp. 96–98; ed. bras.: *O marxismo ocidental*, trad. Raul de Sá Barbosa (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987).
33. Quanto a Mosca, ver Norberto Bobbio, *On Mosca and Pareto* (Genebra: Droz, 1972); Hughes, *Consciousness and Society* (ver nota 29, cap. 4), cap. 7; e Geraint Parry, *Political Elites* (Londres: Allen & Unwin, 1969), pp. 30–42.
34. A maior parte da literatura filosófica sobre Unamuno e Ortega é tediosa e epigônica. Entre as exceções incluem-se Alejandro Rossi *et al.*, *José Ortega y Gasset* (Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1984); J. Ferrater Mora, *Unamuno* (Berkeley: University of California Press, 1962); Martin Nozick, *Unamuno* (Nova York: Twayne, 1971); Rockwell Gray, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset* (Berkeley: University of California Press, 1989); e Andrew Dobson, *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); podem ser encontrados excelentes retratos intelectuais de ambos em Ernst Robert Curtius, *Kritische Essays zur europäische Literatur* (Bern: Francke, 1954); e Juan Marichal, *Teoria e historia del essayismo hispánico* (Madri: Alianza, 1984). Há em Ionescu, *Politics and the Pursuit of Happiness* (ver nota 30, cap. 2), uma excelente discussão sobre Unamuno.
35. Para um exame do socialismo juvenil de Ortega, ver Fernando Salmerón, “El socialismo del joven Ortega”, in Rossi *et al.*, *José Ortega y Gasset* (ver nota 34 acima), pp. 111–193.
36. Ver Guillermo Morón, *Historia política de José Ortega y Gasset* (Cidade do México: Oásis, 1960).
37. Immanuel Kant, “On the Common Saying: ‘This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice’” (1793), in Hans Reiss, ed., *Kant’s Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 78.

Capítulo 5

1. F. C. Montague, *The Limits of Individual Liberty* (Londres: 1885), p. 2.
2. Como observado por Vittorio Frosini, *La Ragione dello stato: studi sul pensiero politico inglese contemporaneo* (1963; reimpressão, Milão: Giuffrè, 1976), p. 33.
3. Crane Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth Century* (Londres: 1949).
4. A esse respeito, ver Robert Eccleshall, *British Liberalism: Liberal Thought from the 1640s to 1980s* (Nova York: Longman, 1986), p. 39.
5. Ver Melvin Richter, *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1964).
6. Claude Nicolet, *L’Idée républicaine en France (1789–1924): essai d’histoire critique* (Paris: Gallimard, 1982), pp. 152–157. Ver também John A. Scott, *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France 1870–1914* (Nova York: 1952).
7. Theodore Zeldin, *France 1848–1945*, vol. 1, *Ambition, Love and Politics* (Oxford: Clarendon, 1973), p. 483.
8. *Ibid.*, pp. 629–630.
9. Quanto ao conceito de politelismo, ver C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l’évolution des valeurs* (Paris: A. Colin, 1922). Bouglé criou o conceito em 1914. Quanto ao liberalismo de Bouglé, ver William Logue, “Sociologie et politique: le libéralisme de Célestin Bouglé”, *Revue Française de Sociologie* 20 (1977), pp. 141–161. Sobre o politelismo, ver W. Paul Vogt, “Un durkheimien ambivalent: C. Bouglé”, no mesmo número da *Revue Française*, pp. 123–139.
10. Para um exame de suas afirmações, ver Steven Lukes, *Émile, Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (1973; reimpressão, Harmondsworth: Penguin, 1975), pp. 338–344.
11. Quanto a Duguit, ver Dyson, *The State Tradition* (ver nota 20, cap. 4), pp. 145–149.
12. Burrow, *Whigs and Liberals* (ver nota 34, cap. 3), pp. 142–152.

13. Quanto ao organicismo liberal de Hobson, ver Michael Freedon, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform* (Oxford: Clarendon, 1978), cap. 3.
14. Cf. Peter Clarke, *Liberals and Social Democrats* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 230-234.
15. Peter Clarke, "In Honor of Hobson", *Times Literary Supplement* (24 de março de 1978), uma resenha de Freedon, *The New Liberalism*.
16. Cf. Michael Freedon, *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought 1914-1939* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
17. Um comentário curto e excelente sobre essas posições italianas de esquerda liberal pode ser encontrado no livro de Bobbio *Profilo ideologico del novecento* (ver nota 28, cap. 4), pp. 186-198, 209-216.
18. Três bons volumes sobre C. Schmitt — um dos mais capazes desafiantes do liberalismo em nosso século — são o livro de Joseph Bendersky, *Carl Schmitt, Theorist for the Reich* (Princeton: Princeton University Press, 1983); a edição especial de *Telos* 72 (verão de 1987); e a seleta editada por Giuseppe Duso, *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt* (Venezia: Arsenale, 1981).
19. Para uma informação inteligente sobre os antecedentes da teoria política de Kelsen, ver a longa introdução de Roberto Racinaro à tradução italiana de *Sozialismus und Staat* (Bari: De Donato, 1978).
20. Quanto a Wilson, ver Richard Hofstadter, *The American Political Tradition, and the Men Who Made It* (Nova York: Knopf, 1948, 1973), cap. 10.
21. Para uma boa explicação da filosofia de Dewey, ver James Gouinlock, *John Dewey's Philosophy of Value* (Nova York: Humanities Press, 1972).
22. Para um bom resumo do ensaio de Trotsky e da resposta de Dewey, ver o livro magistral de Baruch Knei-Paz *The Social and Political Thought of Leon Trotsky* (Oxford: Clarendon, 1978), pp. 556-567.
23. Robert Skidelsky chama a atenção para esse fundo de visão do mundo no primeiro fascículo de sua biografia, *John Maynard Keynes, Hopes Betrayed 1883-1920* (Londres: Macmillan, 1983).

24. Devo essa observação a Marcello de Cecco de Siena. Ver sua contribuição a Robert Skidelsky, ed., *The End of the Keynesian Era* (Londres: Macmillan, 1977), p. 22.
25. Cf. Samuel Brittan, *The Economic Consequences of Democracy* (Londres: Temple Smith, 1977).
26. Quanto a essas críticas, ver Bhikhu Parekh, *Contemporary Political Thinkers* (Oxford: Martin Robertson, 1982), pp. 149-152.
27. Ver o capítulo de Anthony Quinton sobre Popper ("A política sem essência") em Anthony de Crespigny, *Filosofia política contemporânea*, trad. Yvone Jean (Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982). Para um excelente exame crítico do anti-historicismo de Popper, ver Burleigh Taylor Wilkins, *Has History Any Meaning? A Critique of Popper's Philosophy of History* (Ithaca, Nova York: University Press, 1978).
28. Michael Walzer, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (Nova York: Basic Books, 1988), cap. 7.
29. Ver, por exemplo, os ensaios vergonhosamente mal editados por Christopher Norris, como *Inside the Myth - Orwell: Views on Orwell from the Left* (Londres: Lawrence & Wishart, 1984). Para uma melhor análise, ver Bernard Crick, *George Orwell: A Life* (Londres: Secker & Warburg, 1981); Jeffrey Meyers, ed., *George Orwell: The Critical Heritage* (Londres: Routledge, 1975); Alex Zwerdling, *Orwell and the Left* (New Haven: Yale University Press, 1974); George Woodcock, *The Crystal Spirit: A Study of George Orwell* (Nova York: Schocken, 1984); e Simon Leys, *Orwell ou l'horreur de la politique* (Paris: Hermann, 1984).
30. Quanto a Camus, ver Philip Thody, *Albert Camus 1930-1960* (Londres: Hamish Hamilton, 1961). Uma avaliação sensata, judicosa do problema da guerra argelina pode ser encontrada no capítulo 8 de Walzer, *Company of Critics* (ver nota 28 acima).
31. "Historical Inevitability" foi primeiro publicado em 1954 pela Oxford University Press; foi reimpresso em Isaiah Berlin, *Quatro ensaios sobre a liberdade*, trad. Wamberto Hudson Ferreira (Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981).
32. Também reimpresso em *Quatro ensaios sobre a liberdade* (ver nota 31 acima).

33. Cf. Merquior, *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy* (ver nota 11, cap. 1), pp. 82-83.
34. Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon, 1987).
35. Para um excelente exame de Rathenau, ver Dagmar Barnouw, *Weimar Intellectuals and the Threat of Modernity* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), cap. 1.
36. Cf. Richard Rosecrance, *The Rise of the Trading State: Commerce and Conquest in the Modern World* (Nova York: Basic Books, 1986).
37. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Londres: Routledge, 1960), p. 59; ed. bras.: *Os fundamentos da liberdade*, trad. Anna Maria Capovilla e José Italo Stelle, superv. e introd. Henry Maksoud (Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Visão, 1983).
38. Ver Michael Oakshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (ver nota 29, cap. 2).
39. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 3, *The Political Order of a Free People* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973-1979), p. 174.
40. "The Three Sources of Human Values" (Londres: London School of Economics, 1978).
41. Hayek, *The Constitution of Liberty* (ver nota 37 acima), p. 398.
42. Samuel Brittan, *The Role and Limits of Government Essays in Political Economy* (Londres: Temple Smith, 1983), cap. 3.
43. Para uma crítica sóbria nessa linha, ver Dallas L. Cloutre, "Making Sense of Hayek" (uma resenha do livro de Gray), *Critical Review* 1 (inverno de 1987), pp. 73-89.
44. F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Londres: Routledge, 1967), p. 165.
45. Sobre essa linha de crítica, ver Anthony de Crespigny, "F. A. Hayek: Liberdade para o progresso", in *Filosofia política contemporânea* (ver nota 27, cap. 5).
46. James Buchanan, *Liberty, Market and State - Political Economy in the 1980s* (Nova York: New York University Press, 1985), pp. 19 e 123-139.
47. Henri Lepage, *Tomorrow, Capitalism: The Economics of Economic Freedom* (La Salle: Open Court, 1982); Guy Sorman, *La nouvelle richesse des nations* (Paris: Fayard, 1987); Peter Berger, *The Capitalist Revolution* (Nova York: Basic Books, 1986); e Murray N. Rothbard, *Man, Economy and State* (Menlo Park, Califórnia: Institute for Human Studies, 1970), e *Ethics of Liberty* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1982).
48. Robert Nisbet, *The Sociological Tradition* (Nova York: Basic Books, 1966).
49. Alvin Gouldner, *The Coming of Crisis of Western Sociology* (Nova York: Avon Books, 1970).
50. A questão sobre a autonomia da política está bem salientada em Ghita Ionescu, "Um clássico moderno", in *Filosofia política contemporânea* (ver nota 27, cap. 5).
51. Robert Colquhoun, *Raymond Aron*, vol. 2, *The Sociologist in Society, 1955-83* (Londres e Beverly Hills: Sage, 1986), pp. 85-86.
52. Quanto a Aron, ver especialmente Gaston Fessard, *La philosophie historique de Raymond Aron* (Paris: Julliard, 1980); e Robert Colquhoun, *Raymond Aron*, vol. 1, *The Philosopher in History, 1905-55*, e vol. 2, *The Sociologist in Society, 1955-83* (Londres e Beverly Hills: Sage, 1986). Obras-chaves de Aron a respeito do nosso curto exame são *The Opium of the Intellectuals* (Nova York: Doubleday, 1957); *Eighteen Lectures on Industrial Society* (1967) e *Democracy and Totalitarianism* (1968), ambos de Londres: Weidenfeld e Nicolson; *An Essay on Freedom* (Nova York: World, 1970), ed. port.: *Ensaio sobre as liberdades* (Lisboa: Aster, 1965); e *Estudos políticos*, trad. Sérgio Bath, pref. José Guilherme Merquior, apres. Rolf Kuntz (Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985).
53. Coligido de Ralf Dahrendorf, *Essays in the Theory of Society* (Stanford University Press, 1968); ed. bras.: *Ensaio da teoria da sociedade* (Rio de Janeiro: Zahar, 1974).
54. Para um excelente resumo das opiniões de Dahrendorf sobre conflito social, ver John A. Hall, *Diagnoses of our Time: Six Views of Our Social Condition* (Londres: Heinemann, 1981), cap. 5.
55. Ralf Dahrendorf, "Tertium Non Datur: A Comment on the Andrew Shonfield Lectures", in *Government and Opposition* 24 (primavera de 1989), pp. 133, 135.

56. Ibid., p. 172.
57. Ibid., p. 18.
58. Cf. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in "A Theory of Justice" by John Rawls* (Oxford: Oxford University Press, 1973).
59. Quanto à acusação de consumismo, ver C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Oxford University Press, 1973), cap. 4, p. 3.
60. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres: Duckworth), cap. 6.
61. Daniel Bell, *The Cultural Contradiction of Capitalism* (Nova York: Basic Books), cap. 6 in fine.
62. Cf. John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980); e "The Basic Liberties and Their Priority", in S. M. McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values* (University of Utah Press, 1982), vol. 3.
63. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Nova York: Basic Books, 1974), p. 160; ed. bras.: *Anarquia, Estado e utopia* (Rio de Janeiro: Zahar, 1991).
64. Quanto a típicas críticas liberais, ver a resenha de Brian Barry em *Political Theory* 3 (agosto de 1975). Para uma seleta crítica, ver Jeffrey Paul, ed., *Reading Nozick: Essays on "Anarchy, State and Utopia"* (Oxford: Blackwell, 1982).
65. Norberto Bobbio, *Quale socialismo?* (Turim: Einaudi, 1976), pp. 15, 100; ed. bras.: *Qual socialismo? – debate sobre uma alternativa* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983).
66. Ver Perry Anderson, "The Affinities of Norberto Bobbio", *New Left Review* 170 (julho-agosto de 1988), e minha refutação "Defensa de Bobbio", in *Nexus* 1 (Cidade do México, 1988).
67. Bobbio, *Quale socialismo?* (ver nota 65 acima), p. 10.
68. A resposta de Bobbio a Della Volpe, "Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri" (uma alusão espirituosa à famosa conferência de Constant) e o próprio texto de Della Volpe, "Il problema della libertà equalitaria nello sviluppo della moderna democrazia", estão reimpressos em Alessandro Passerin d'Entrèves, ed., *La libertà politica* (Verona: Edizioni di Comunità, 1974).
69. Anderson, "The Affinities of Norberto Bobbio" (ver nota 66, cap. 5), p. 19.
70. Norberto Bobbio, *Stato, governo, società: per una teoria generale della politica* (Turim: Einaudi, 1985), pp. 16, 41-42; ed. bras.: *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988).
71. Ibid., p. 109; ver também Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia* (Turim: Einaudi, 1984), pp. 132-138; ed. bras.: *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*, trad. Marco Aurélio Nogueira (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989).
72. Cf. Celso Lafer, *Ensaio sobre a liberdade* (São Paulo: Perspectiva, 1980).
73. Norberto Bobbio, *Politica e cultura* (ver nota 31, cap. 4), p. 178.
74. Bobbio, *Il futuro della democrazia* (ver nota 71 acima), p. 111.
75. Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory* (ver nota 30, cap. 4), pp. 165-166.

Leitura complementar

A literatura do liberalismo cresce mês a mês. As monografias, seleções e sumários históricos mencionados nas notas aos cinco capítulos não voltarão a ser mencionados aqui, em particular as histórias do liberalismo por De Ruggiero, Laski, Manning, Clarke, Girard, Mannent, Freedén e Burrow. Modernamente, podem se encontrar relatórios históricos globais em R. D. Cumming, *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought* (Chicago: University Press, 1969), Nicola Matteucci, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione* (Bolonha: Il Mulino, 1972), Massimo Salvadori, *The Liberal Heresy, Origins and Historical Development* (Londres: Macmillan, 1977), Georges Burdeau, *Le libéralisme* (Paris: Seuil, 1979), e vol. 3 de Jean-Jacques Chevalier, *História do pensamento político* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982-1983). A abordagem de Salvadori, assim como o livrete de J. Salwyn Schapiro, *Liberalism, Its Meaning and History* (Nova York: Van Nostrand, 1965), anterior a ele, concentra-se na ideologia social e na história das instituições liberais tanto quanto na teoria liberal. Esta é, por contraste, assunto do livro de Giuseppe Bedeschi, *Storia del pensiero liberale* (Bari: Laterza, 1990), uma história recente que cobre o liberalismo de Locke a Croce e Kelsen.

Reavaliações críticas do liberalismo escritas de um ponto de vista radical incluem Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism* (Oxford: Blackwell, 1984). Anterior a este, o li-

vro de Robert Paul Wolff, *The Poverty of Liberalism* (Boston: Beacon Press, 1968) critica o pensamento liberal examinando os conceitos de liberdade, tolerância, lealdade e poder. O livro de Kirk F. Koerner *Liberalism and Its Critics* (Londres: Croom Helm, 1985) defende o liberalismo contra as críticas de Macpherson, Marcuse, Strauss e Oakeshott. O livro de John Gray *Liberalism* (Milton Keynes: The Open University Press, 1986) acrescenta uma excelente análise conceitual da liberdade, mercado e Estado a um autorizado esboço histórico do pensamento liberal. O livro de John A. Hall *Liberalism* (Londres: Paladin, 1987) é uma tentativa sóbria e penetrante de defesa moderada de idéias e instituições liberais em termos de sociologia histórica, embora também discuta as origens intelectuais da doutrina liberal.

A década de 1980 assistiu a notáveis respostas à restauração, por Rawls, do contratualismo. Enquanto o livro de Amy Gutman *Liberal Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) defendia um igualitarismo liberal próximo ao socialismo de mercado, Bruce Ackerman, em *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980), retomava o contratualismo conjectural de forma extremada, imaginando um planeta de colonos pioneiros com sentimentos antiutilitários, nenhuma fortuna herdada, e nenhum início de vida privilegiado. Por outro lado, a obra de Michael Sandel *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) questionava um princípio metafísico subjacente alegadamente a toda a tradição liberal, inclusive a Rawls: a prioridade ontológica do ego; e ele, por conseguinte, propõe uma substituição comunitária do individualismo liberal. A seleta *Liberalism Reconsidered*, editada por Douglas Maclean e Claudia Mills (Totowa, New Jersey: Rowan & Allanheld, 1983), examina os pressupostos filosóficos do credo liberal em diversos ensaios por, entre outros, Ronald Dworkin, Theda Skocpol e Christopher Lasch.

A obra de Harvey C. Mansfield *The Spirit of Liberalism* (Harvard University Press, 1978) é um inteligente exame "straussiano" que

termina com uma crítica ao “liberalismo de pepino” de Rawls e Nozick. O livro de Gottfried Dietze *Liberalism Proper and Proper Liberalism* (John Hopkins University Press, 1985) examina Montesquieu, Smith, Kant e Jefferson como teóricos da liberdade responsável, respeitosa à lei. O livro de Michael Walzer *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Nova York: Basic Books, 1983) proporciona uma defesa nova e sensata da justiça distributiva fundada no pluralismo liberal. O mais insistente mantenedor do *liberalismo* com fundamentos libertários tem sido o discípulo americano de Mises, Murray Rothbard (*Man, Economy and State*, Menlo Park, Califórnia: Institute for Human Studies, 1970).

Os paladinos liberistas franceses são Guy Sorman (*La solution libérale* [Paris: Fayard, 1984]) e Henri Lepage (*Demain le libéralisme* [Paris: Livre de Poche, 1980]). Serge-Christophe Kolm (*Le contrat social libéral* [Paris: PUF, 1983]) é mais igualitário, enquanto Jean-Marie Benoist (*Les outils de la liberté* [Paris: Laffont, 1985]) tende antes para uma vizinhança neoconservadora de pensamento. Os neoliberais franceses ainda na casa dos 40 anos foram precedidos pela obra prolífica de Jean-François Revel, um crítico arguto do totalitarismo e do estatismo; mas, com exceção de Benoist, discutem o liberalismo de preferência como uma prática social ao invés de abordá-lo em suas premissas filosóficas. A política liberal também foi revista na Inglaterra por George Watson em *The Idea of Liberalism: Studies for a New Map of Politics* (Londres: Macmillan, 1985) e na América por Robert B. Reich em *The Resurgent Liberal and Other Unfashionable Prophecies* (Nova York: Random House, 1989). Finalmente, vale a pena mencionar que alguns desenvolvimentos na assim chamada filosofia pós-moderna trataram da natureza de uma cultura liberal, mais conspicuamente na obra recente do filósofo americano Richard Rorty (*Contingency, Irony and Solidarity* [Cambridge University Press, 1989]).

Índice

- Absolutismo,
 - Hobbes sobre, 67
 - Polizeistaat e, 133
 - Tocqueville sobre, 88
 - veja também Despotismo esclarecido
- Acton, lorde, 113–114
- Acúrsio, sobre *dominium*, 41
- Alain, 165–166
- Alberdi, Juan Bautista, 119, 121–124
- Alemanha,
 - liberalismo de esquerda na, 167–170
 - teoria da liberdade na, 30–32
 - teóricos do século XIX, 82–83, 132–139
- América,
 - populismo lockiano na, 73
 - republicanismo na, 70, 71, 73–74
 - veja também Estados Unidos (da América)
- América do Sul, Alberdi sobre movimentos de libertação na, 122
- Anarquismo, de Godwin, 117
- Argélia, ocupação da, liberais franceses e a, 183, 184
- Argentina,
 - liberalismo na, 119–126
 - problemas políticos na, 124–125
- Aristocracia, Ortega e, 144
- Aron, Raymond, 197–200
- Autogoverno, local, Tocqueville sobre, 92
- Auto-interesse, no Iluminismo, teoria econômica do, 55–56
- Autonomia, tipos de, 21, 22
 - opinião autotética de Mill sobre, 99
- Auto-realização, liberdade de, 23
 - veja também Autotelia; *Bildung*; Liberdade
- Autoridade,
 - fontes de legitimidade da, 83
 - fundada no consentimento, 44
 - limitações institucionais da, 84–85
 - Montesquieu, como regular o exercício da, 50
 - nação como fonte de, 107
 - reação liberal à, 17
 - Rousseau e, 30
- Autoritarismo, de Fichte, 82–83
- Autotelia, 31–32, 62
 - Bildung* e, 132
 - liberais ingleses e, 164
- Baghot, Walter, *The English Constitution*, 115
- Bell, Daniel, sobre Rawls, 208

- Bentham, Jeremy, escola utilitarista de, 78-81
- Berlin, Isaiah, 186-188
"Dois conceitos de liberdade", 25
- Bildung*, 82, 132, 153
conceito alemão de liberdade e, 31
- Blackstone, William, crítica de Bentham a, 79
- Bobbio, Norberto, 205, 210-218
Dalla struttura alla funzione, 214, 215
Estado, governo, sociedade, 213, 215
O futuro da democracia, 211
Qual socialismo?, 212
sobre liberdade negativa e positiva, 26
- Bodin, Jean, *République*, 29
- Bolingbroke, visconde de, 70
- Bolívar, Simón, 76
- Bonaparte, Luís Napoleão, 127
- Bosanquet, Bernard, 164
- Bouglé, Célestin, "La crise du libéralisme", 159
- Bradley, Francis Herbert, 164
- Buchanan, James, 195
- Burguesia,
Herzen sobre, 103
Tocqueville sobre, 90-91
- Burke, Edmund, 111
- Burocracia, Weber sobre, 137
- Butler, Samuel, *Hudibras*, 66
- Campbell, Colin, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, 62
- Camus, Albert, 183-185
- Capitalismo,
do ponto de vista do Iluminismo, 56
Hobson sobre, 161
veja também Comércio
- Carisma, teoria de Weber sobre, 137
- Carlyle, Thomas, sobre utilitarismo, 95
- Cassirer, Ernst, 168
- Ceticismo, político, no conservadorismo inglês, 110
- Chartier, Émile. *Veja* Alain
- Chevalier, Michel, Alberdi e, 121-122
- Cícero, Marco Túlio,
De officiis, 39
De republica, 39
- Comércio,
do ponto de vista do Iluminismo, 56-58
liberalismo e sociedade comercial, 94
veja também Burguesia
- Competição, papel da, no liberalismo clássico, 20
- Comte, Auguste, Mill e, 100
- Comuna Vermelha de Paris. *Veja* França
- Comunismo, Herzen sobre, 104
- Condorcet, marquês de,
democracia plebiscitária do, 78
filosofia republicana do, 60-61
- Consciência,
direitos individuais e, 37
liberdade de, 23
- Consentimento,
como origem da autoridade legítima, 44
legitimidade do governo e, 44, 209
segundo Locke, 45
segundo Nozick, 209
teoria do, 68
- Conservadorismo,
Hayek sobre, 193
Inglaterra e continente comparados, 110-111
na Alemanha, 134
veja também Conservadorismo liberal; Tory, partido
- Conservadorismo liberal, na Grã-Bretanha, 110-114
- Constant, Benjamin,
Liberdade antiga e moderna, 25
limites institucionais da autoridade, 85
sobre autoridade legítima, 30
sobre o espírito comercial, 90-91
sobre o Estado, 133
sobre o *juste milieu*, 18
- Constitucionalismo, 46-47
no liberalismo clássico, 46
nos *Federalist Papers*, 75
princípios mais importantes do, 17
- Construtivismo, 59
crítica de Hayek ao, 190
- Contra-Reforma, direito natural e a, 41
- Contrato social,
Bobbio sobre, 216
direito natural e, 41, 43, 45
Rawls sobre, 205
veja também Contratualismo
- Contratualismo,
Bobbio sobre, 216
Estado social e, 215-216
Hobbes sobre, 67
veja também Contrato social
- Corporação, origens da, 160
- Croce, Benedetto, 139-143
- Dahrendorf, Ralph, 196, 200-205
As classes sociais e seus conflitos na sociedade industrial, 201
"Incerteza, ciência e democracia", 201
Life Chances, 202
The Modern Social Conflict, 202
- Darwinismo social, 115, 118-119
liberalismo social e, 151-152
- Democracia,
Alain sobre, 166
Bagehot sobre, 115
Bobbio sobre, 210-212, 213
consequências econômicas da, 177
- Croce e, 140
definição tocquevilliana de, 91
direta, 210
Hayek sobre, 193
liberais conservadores e, 149
liberal, a partir da década de 1870, 18
Mill sobre, 96
origens intelectuais da, 78-79
Ortega sobre, 143
Popper sobre, 180
Renan sobre, 130
Sicyes sobre, 83
Spencer e, 118-119
Weber e, 138
- Desemprego, Dahrendorf sobre, 204
- Despotismo,
da maioria, 75, 91, 96
esclarecido, 51
- Dewey, John, 172-174
Human Nature and Conduct, 172
Individualism Old and New, 172
- Dacey, Albert V., 151
The Law of the Constitution, 46
- Dicionário político (Rotteck e Welcker), 134
- Digesta*, definição de liberdade no, 40
- Direito, como instrumento do poder estatal, 51
veja também Lei
- Direito canônico,
constitucionalismo no, 47
origens do, 47
- Direito natural,
comércio e, na opinião de Smith, 57-58
moderna teoria de direitos e, 39-45
- Direito Romano,
influência na teoria européia do Estado, 50
liberdade no, 39-41
- Direitos,
modernidade e, 36-39

- sociais, Aron sobre, 199
teoria do direito natural e, 39-45
veja também Direitos humanos
- Direitos humanos,
conservadorismo alemão e, 134
liberdade como intitulumento e, 22-23
no liberalismo clássico, 36
veja também Direitos
- Divisão de poderes,
como demarcação da autoridade estatal, 17
segundo Bobbio, 213
- Dominium*, 40, 45
"Doutrinários", 85
Dreyfus, questão, 158
Duguit, Léon, 160
Durkheim, Émile, 158-159
Durkheimiana, escola, 159-160
Dworkin, Ronald, sobre Rawls, 207
- Economia,
liberalismo clássico e, 35-36
política e, no século XX, 188-189
teorias iluministas de, 53-58
veja também Capitalismo;
Comércio; Investimento
- Educação,
segundo Renan, 131
segundo Sarmiento, 121
- Einaudi, Luigi, sobre sociedade liberal, 19
- Elite, Ortega sobre a rejeição moderna da, 143
- Escolha pública, teoria da, 188, 195
- Espanha, liberalismo na, 143-148
- Estado,
aristocracia e, segundo Ortega, 144
Constant sobre o papel do, 133
deificação hegeliana do, 82
durkheimianos e o, 160
- Ferry sobre o, 156-157
Green sobre o, 153
Humboldt sobre o, 132
na sociedade industrial, 199
Nozick sobre o, 208-209
o indivíduo e o, 32-33
poder do, e liberdade, 66
Spencer sobre o, 117
teoria de Bobbio sobre o, 212-216
teoria de Jellinek do Estado dividido, 168
teoria de Kelsen sobre o, 168-170
Weber sobre o, 136
veja também Autoridade
- Estado policial.
Veja Polizeistaat
- Estados Unidos (da América),
Alberdi sobre os, 121
liberalismo nos, 171
liberal-socialismo nos, 20
partido whig nos, 77-78
Sarmiento sobre os, 120
- Ética, grupo de Bloomsbury e a, 175
- Evangelismo, justificação do liberalismo, 63
- Evolucionismo,
de Hayek, 194
veja também Darwinismo social
- Existencialismo, de Camus e Sartre, 183-184
- Expressão, liberdade de, na Grécia antiga, 24
- Fascismo, Croce e o, 141
- Federalismo, nos *Federalist Papers*, 74
Federalist Papers, *The*, 73-74
- Ferguson, Adam, sobre "sociedade civil", 53
- Ferry, Jules, 156-157
- Feudalismo,
opinião romântica dos conservadores sobre, 112-114

- origens do constitucionalismo no, 46
Tocqueville sobre, 88
- Fichte, Johann, 82
- Figgis, J. H., sobre as fontes do constitucionalismo, 46
- Filmer, sir Robert, *Patriarca*, 67
- Fisiocratas, 51
- França,
Comuna de 1870, 130
conceito de poder estatal, 32-33
liberalismo de esquerda na, 165-166
liberalismo do após-guerra e Aron, 199
liberalismo inglês clássico comparado, 100-101
republicanismo liberal na, 155-160
Revolução de 1830, Guizot e a, 86-87
teoria da liberdade na, 28-30
teóricos do século XIX, 83-87, 126-132
veja também Revolução Francesa
- Frederico o Grande, rei da Prússia, *Essay on the Form of Government and the Duties of Sovereigns*, 51
- Freud, Sigmund,
Hayek sobre, 192
Kelsen sobre, 170
- Friedman, Milton, *Capitalismo e liberdade*, 191
- Gentile, Giovanni, 141-142
- Gneist, Rudolf von, *Der Rechtsstaat*, 134-135
- Gobetti, Piero, 166
- Godwin, William, 117
- Governo responsável, conceito inglês de, 77-78
- Grã-Bretanha,
conceito de poder estatal, 32
conservadorismo liberal na, 109-114
Crise da Exclusão (c. 1680), 67
Guerra Civil na, 66
liberalismo conservador na, 115-119
liberalismo de esquerda na, 174-178
liberalismo social na, 151-155, 156-165
Revolução Gloriosa, 16, 113
teoria da liberdade na, 27
teóricos do século XIX, 95-101
- Grécia, antiga, liberdade de expressão na, 24
- Green, Thomas Hill, 152-155
- Grotius, Hugo, *De iure belli ac pacis*, 42
- Guizot, François, 86-87
- Halévy, Elic, *The Era of Tyrannies*, 198
- Hallam, Henry, 113
- Hamilton, Alexander, 73-74
- Harrington, James, *Oceana*, 70
- Hayek, Friedrich August von, 188-196
Bobbio sobre, 218
Law, Legislation and Liberty, 191-192
O caminho da servidão, 190
Os fundamentos da liberdade, 190, 193
- Hegel, G. W. F.,
Filosofia do direito, rejeição do contrato social, 82
Hobhouse sobre, 164
sobre o cristianismo e individualidade, 37
sobre o Estado, 31
- Hegelianismo,
Green e o, 152
na Grã-Bretanha, 164
- Helvécio, igualitarismo de, 79
- Herzen, Alexander, 101, 102-104
Ends and Beginnings, 103

- Letters to an Old Comrade*, 104
- Historicismo,
crítica de Berlin ao, 186-187
crítica de Popper ao, 178
Croce e o, 139
do liberalismo francês, 126
- Hobbes, Thomas,
De cive, 43, 66
Leviatã, 44, 67
sobre liberdade e autonomia,
27
- Hobhouse, Leonard, 161,
162-163
Liberalism, 163
- Hobson, John, 161
Imperialism, 162
Work and Wealth, 161
- Hugo, Victor, sobre o
romantismo, 61
- Humanismo cívico, 57-58
liberalismo clássico e, 105-107
na Inglaterra, 69, 70, 76
Tocqueville e o, 91, 94
- Humboldt, barão Wilhelm von, 82
o Estado como "vigia noturno",
132
On the Limits of State Action, 30
- Hume, David, 52
- Idealismo, no pensamento de
Green, 153
- Iluminismo,
jacobinismo e, 60-61
liberalismo e, 49-61
na Inglaterra, 73
veja também Iluminismo escocês
- Iluminismo escocês, 17
"história filosófica", 53-54
- Imigração, ponto de vista liberal
latino-americano de, 120-122,
124
- Imperialismo, os liberais-sociais e
o, 161-163
- Independência,
segundo Tocqueville, 91
veja também Liberdade
- Individualidade,
modernidade e, 37
segundo Hegel, 37
segundo Mill, 62, 98
veja também Individualismo
- Individualismo,
Bentham sobre, 77-80
como valor *whig*, 76
durkheimianos e, 159-160
liberais-sociais franceses e,
158-160
Mill sobre, 98-99
Orwell sobre, 183
romantismo e, 61-62
Tocqueville *versus* Guizot e
Constant, 89
- Indivíduo, o Estado e o, 32-33
- Industrialismo,
Aron sobre, 197, 199
atitude de Tocqueville para
com o, 93
Dahrendorf sobre, 202
- Inglaterra. *Veja* Grã-Bretanha
- Instrumentalismo, de Dewey, 172
- Intitulação,
conceito de, 203
liberdade como, 22
- Investimento, teoria de Keynes
sobre, 176-177
- Isegoria, 24
- Itália,
liberalismo conservador na,
139-143
liberalismo de esquerda na,
166-167
liberalismo do século XIX e
nacionalismo na, 101-102
- Ius*, 45
conceito romano tardio de, 40
Suárez sobre, 42
- Jacobinismo, tirania da virtude
sob o, 60-61
- Jaurès, Jean, 19
- Jefferson, Thomas, agrarismo de,
74

- Jellinek, Georg, 135
- José II da Áustria, imperador,
revolução a partir de cima, 60
- Jusnaturalismo, 40, 43
veja também *Ius*
- Justiça, crescimento econômico e,
57-58
- Justiça social, teoria de Rawls
sobre, 206
- Justiniano, Flávio Petro Sabácio,
Corpus Juris Civilis, 40
- Kant, Immanuel, sobre autotelia,
31
- Kelsen, Hans, 167-170
*Sozialismus und Staat (Socialismo
e o Estado)*, 169, 170
*Von Wesen und Wert der
Demokratie (Da essência e do
valor da democracia)*, 170
- Keynes, John Maynard, 165, 174
*A teoria geral do emprego, do juro
e da moeda*, 176
Essays in Persuasion, 174
- Kramnick, Isaac, sobre o
republicanismo do século
XVIII, 72
- Laband, Paul, 135
- Laboulaye, Edouard, 128
- Lafer, Celso, 216
- Latitudinarismo moral, do partido
whig, 76
- Legitimidade, 47
- Lei,
Kelsen sobre o Estado e a, 168
Locke sobre o governo da, 50
veja também Direito; *Rechtsstaat*
- Leroy-Beaulieu, Paul, *L'État
moderne*, 158
- Liberalismo,
definição de Ortega sobre, 15
nos Estados Unidos, 20
origem do, 16
veja também Liberalismo de
esquerda; Liberalismo social
- Liberalismo de esquerda,
na Alemanha, 167-170
na França, 165-166
na Grã-Bretanha, 174-178
na Itália, 166-167
- Liberalismo social, 101-104
na França, 155-160
na Grã-Bretanha, 151-155,
160-165
- Liberdade,
Alberdi sobre, 122-123
Berlin sobre, 187-188
como intitulação, 22-23
de consciência, 23
definição segundo o Direito
Romano, 40
de opressão, 22
de participação, 23
econômica, *veja* Liberalismo
estrutura industrial do Estado
e, 199
Green sobre, 153
Hobhouse sobre, 163
indivisibilidade da, 191
Mill sobre, 98
negativa *versus* positiva, 25, 26
para Hayek, 195
poder estatal e, 66
política, 23, 27
religião e, 84
social, 22
sociedade comercial e, 56
teoria de Croce sobre, 142-143
teorias nacionais da, 27-32
Tocqueville sobre, 90-93
Weber sobre, 138
- Liberismo, 49, 218
como valor *whig*, 76
Croce sobre liberalismo e, 141
Green sobre, 154
Hayek e, 191-193
Keynes e, 174
progresso e, 59
protestantismo e, 63
os sociais-liberais franceses e o,
158

- utilitarismo e, 81
- Libertarianismo,
 Berlin e, 187
 como legado do liberalismo clássico, 109
 influência de Mill sobre o, 99
 no liberalismo iluminista, 59
- Locke, John,
Carta acerca da tolerância, 39
Dois tratados sobre o governo, 68
Segundo tratado sobre o governo, sobre direitos naturais, 45
 sobre civilização e prosperidade, 54
 sobre o contrato social, 43
 sobre o governo da lei, 50
- Luta de classes,
 segundo Dahrendorf, 201, 204
veja também Marxismo
- Lutero, Martinho,
 Ritsch sobre, 38
 sobre a pecaminosidade humana, 41
- Luxo,
 debate iluminista sobre o, 55
 segundo os *philosophes*, 54
- Macauley, Thomas, 113
- Madariaga, Salvador de,
Anarquia ou hierarquia, 185
De la angustia a la libertad, 185
- Madison, James, 74
- Maine, Sir Henry, 113
- Maitland, Frederick William,
 origem da corporação, 160-161
 sobre o parlamento medieval, 46
- Maquiavel, *Discursos sobre Tito Lúvio*, 70
- Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class*, 200
- Marsílio de Pádua, *Defensor Pacis*, 44
- Marxismo,
 Camus sobre, 184-185
- Croce e o, 139
- Kelsen sobre, 168-169
- polêmica de Bobbio com o, 212-213
- Massa, o homem da, Ortega sobre o, 145
- Mazzini, Giuseppe, 101-102, 103
 Croce sobre, 140
- Mercado, Hayek sobre, 189
- Michelet, Jules, *História da revolução: da queda da Bastilha à festa de federação*, 126
- Mill, James, 81
Essay on Government, 97
- Mill, John Stuart, 95-101
Autobiography, 95
Considerations on Representative Government, 97
On Liberty, 96, 98
- Milton, John, "Aeropagítica", 38
- Minogue, Kenneth, *The Liberal Mind*, 59
- Mises, Ludwig von, 189
- Modernidade, Weber sobre, 137
- Mohl, Robert von, 133
- Monarquia,
 centralização da, 29
 limitada, 18
- Monismo, rejeição de Berlin ao, 187
- Montague, Francis Charles, 151
- Montalembert, conde Charles de, 128
- Montesquieu, Charles-Louis de
 Secondat, barão de,
Do espírito das leis, sobre a liberdade, 24
 sobre a sociedade inglesa, 19
 sobre como regular o exercício da autoridade, 50
 influência de, 83
 sobre a igualdade em monarquias, 91
 sobre a separação de poderes, 75

- sobre o espírito comercial, 90
- Moore, G. E., 175
- Moralidade,
 polêmica entre Dewey e Trotsky sobre, 173-174
veja também Ética
- Mundo clássico, Smith sobre o fundamento econômico do, 57
- Nação, como fonte de autoridade política, 107
- Nacionalismo,
 Luís Napoleão e, 127
 na Alemanha, e liberalismo, 82-83
- Nicolet, Claude, *L'Idée républicaine en France*, 155
- Nietzsche, Friedrich, Ortega influenciado por, 145
- Nisbet, Robert, 196
- Nomogênese, Kelsen e a, 170
- Nozick, Robert, *Anarquia, Estado e utopia*, 208
- Oakeshott, Michael, sobre construtivismo, 59
- Occam, Guilherme de, 44
- Oldenbarnevelt, Jan van, 42, 43
- Opção pública. *Veja* Escolha pública
- Organicismo,
 de Madariaga, 185-186
 no conservadorismo inglês, 110
- Ortega y Gasset, José, 139-148
A desumanização da arte, 148
A rebelião das massas, 145
O tema moderno, 146, 148
 sobre o liberalismo, 15-16
- Orwell, George, 181-183
A revolução dos bichos, 181
Inside the Whale, 183
Mil novecentos e oitenta e quatro, 182
- Paine, Thomas, sobre sociedade e direitos naturais, 78
- Paley, William,
Natural Theology, 63
The Principles of Moral and Political Philosophy, 39
- Parlamento, papel medieval do, 46
- Participação, liberdade de, 23
- Particularismo. *Veja* Patrimonialismo
- Patriarcalismo, defesa da monarquia e do, 68
- Patrimonialismo,
 rejeição de Alberdi ao, 123
 Rousseau e o, 28-29
- Paulo de Tarso, sobre os direitos dos cidadãos romanos, 22
- Paz, Octavio, 185
- Philosophes*,
 crença na perfectibilidade do homem, 49-50
 teorias econômicas dos, 54
 teorias políticas dos, 51
- Pluralismo de valores, 188
 Berlin e o, 187
- Pocock, John,
 sobre o "whiguismo", 72-73
The Machiavellian Moment, sobre republicanismo clássico, 70
- Poiesis*, 57
- Política, na visão de Maquiavel, 70-71
- Polizeistaat*, 133
- Popper, Karl, 178-181, 186
A lógica da pesquisa científica, 179
Poverty of Historicism, 178-179
- Positivismo,
 Croce e o, 139
 Kelsen sobre o, 19
 legal, 135
 Mill e o, 100
 Renan e o, 129
- Praxis*, 57
- Progresso,
 Alberdi sobre, 124
 Hayek sobre, 190

- idéia do, 59-61
- Propriedade,
Alberdi sobre, 123
como direito natural, 45
Green sobre, 154
Locke sobre, 45
Suárez sobre, 42
- Protestantismo,
evangélico, 63
liberismo e, 62-63
- Provisões, conceito de
(Dahrendorf), 202, 203, 204
- Quinet, Edgar, *La Révolution Française*, 129
- Quinton, Anthony,
sobre o conservadorismo
britânico, 111
sobre Popper, 181
- Raciovitalismo (Ortega), 145
- Rawls, John, *Uma teoria da justiça*, 206
- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, 188
- Realização pessoal, liberdade de.
Veja Auto-realização; Autotelia
- Rechtsstaat*, 132-135
- Reconquista, Ortega sobre a, 144
- Reforma,
individualismo e a, 37
legitimação da dissidência
religiosa, 23
protestante, 48
- Religião,
Burke e, 112
conservadorismo e, 128
e o Estado, Hobbes sobre,
66-67
- Rémusat, Charles de, 126-127,
128
- Renan, Ernest, 129-132
- Renouvier, Charles, 156, 157-158
- Republicanism,
na América, 52, 105
na França pós-1848, 127
- no século XVIII, 71
nos *Federalist Papers*, 74
os liberais-sociais franceses e,
155-158
- Revolução,
Camus sobre, 184
crítica de Ortega ao culto da,
146
- Revolução de 1848, 96, 102
- Revolução Francesa,
Burke sobre, 111
-conceito de poder estatal e a,
33
conservadorismo e a, 111
Guizot sobre, 86
liberais franceses e a, 126
liberais franceses tardios e a,
93-94
Madame de Staël sobre, 84
veja também Jacobinismo
- Ricardo, David, *Princípios de economia política*, 81
- Risorgimento,
Croce sobre o, 140
Mazzini e o, 102
- Ritschl, Albert, sobre Lutero, 38
- Romantismo,
liberalismo e, 61-64
Mill e, 95-96
- Rosselli, Carlo, 167
- Rotteck, Karl von, 134
- Rousseau, Jean-Jacques,
Constant sobre, 85
Contrato social, sobre a
liberdade, 25, 28, 29
*Discurso sobre a origem e os
fundamentos da desigualdade
entre os homens*, 53
Émile, 50
nação como sede da
autoridade, 107
- Royer-Collard, 85, 86
- Ruggiero, Guido de, *History of European Liberalism*, 32
- Rússia, teóricos do século XIX,
101-104

- Saint-simonismo, Mill e o, 95
- Sarmiento, Domingos, 119-121,
123
Facundo: civilização ou barbárie,
119-120
- Sartre, Jean-Paul, Camus e, 183
- Schmitt, Carl,
Constitutional Theory, 17
*Der Hüter der Verfassung (O
guardião da Constituição)*, 169
- Sen, Amartya, 202
- Servetus, Miguel, 37
- Siedentop, Larry, sobre o
liberalismo clássico, 100
- Sicyès, padre, conceito de
legitimidade, 83
- Simon, Jules, 155-156
- Sistema inglês de governo, 16
- Smith, Adam, *A riqueza das nações*,
53-58
- Soberania popular, 84, 85, 86
veja também Autoridade
- Socialismo,
colapso na década de 1980, 19,
217
liberal, nos EUA, 20
Mazzini e o, 102
Ortega e o, 147
rejeição de Weber ao, 138
- Sociedade, segundo Ortega, 143
- "Sociedade aberta" (Popper),
179-180
- "Sociedade civil",
legitimação histórica da, 37
significado no Iluminismo, 53
- Sociologia,
ideologia política e, 196-197
liberalismo francês e a, 158
- Spencer, Herbert, 116-119
Bobbio sobre, 218
The Man versus the State, 118
- Staël, Madame Germaine de,
*Considérations sur la Révolution
Française*, 84
- Stahl, Friedrich Julius, *Filosofia do
direito*, 134
- Stephen, James Fitzjames, *Liberty,
Equality, Fraternity*, 116
- Stubbs, William, *Constitutional
History of Medieval England*, 46
- Suárez, Francisco, *De Legibus ac
Deo Legislatore*, 42
- Subconsumo, teoria de Hobson
sobre, 161-162
- Sufrágio universal, 18, 97
- Summer, William Graham, 119
- Taxação, redistributiva,
Hobhouse e, 163
Hobson e, 162
- Taylor, Charles, 25
- Textos Federalistas*. Veja *The
Federalist Papers*
- Thiers, Adolphe, 127
- Thomas, Keith, sobre a discussão
política do século XVII, 72
- Tierney, Brian, raízes do
constitucionalismo, 47
- Tirania, da maioria. Veja
Despotismo, da maioria
- Tocqueville, Alexis de, 87-95
A democracia na América, 89
Mill sobre, 96-98
O antigo regime e a revolução, 88,
90
- Tolerância religiosa, Reforma
protestante e, 38, 39
- Tory, partido,
origem do, 67
perspectiva histórica do, 113
- Totalitarismo,
Aron sobre, 200
historicismo e, 179
- Tradicionalismo, no
conservadorismo inglês, 110
- Treitschke, Heinrich von, 142
- Tribalismo, Popper sobre, 179
- Troeltsch, Ernst, sobre a Reforma,
38
- Trotsky, Leon, Dewey e, 173
- Ulpiano, *Instituta*, 40

Unamuno, Miguel de, 145–146
Utilitarismo, 62
 crescente conservadorismo do, 116
 crítica de Green ao, 153
 democracia e, 78
 liberalismo clássico e, 106
 objeções de Spencer ao, 117
 reforma social e, 79
 teoria do contrato social de Rawls e, 205, 207
 veja também Bentham, Jeremy

Vacherot, Étienne, 155
Valores, pluralismo de. *Vej*
 Pluralismo de valores
Vocação, teoria de, Weber sobre, 137
Volpe, Galvano della, 212
Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 39
Vontade, consentimento e, 44

Weber, Max, 136–139
 “Política como vocação”, 137
Weimar, República de, 167
 Dahrendorf sobre, 201
 liberalismo de esquerda na, 167
Welcker, Karl, 134
Wesley, John, 62
Whig, partido, 67
 nos EUA, 77–78
 origem do, 67
Whiguismo, 105
 antiabsolutismo e, 69
 liberais conservadores e, 148
 liberalismo e, 76–78
 liberalismo clássico e, 105
 Pocock sobre, 72
 Yeats sobre, 105
Yeats, William Butler, sobre whiguismo, 105

o
s
e
a
r
n
e
e
l
o
a
a
o
s
E
o
s
l
s
e
e
r
o
r
la
é
u
r
o
s
n
le
—
s
a
lo